

ليو شتراوس
جوزيف كرويسى

تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الأول

من ثيوكديدس حتى إسبينوزا



809

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

ترجمة

محمود سيد أحمد

المشروع القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الأول

من ثيوكيدديس حتى إسبينوزا

تحرير: ليو شتراوش

وجوزيف كروبسي

ترجمة

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم:

إمام عبد الفتاح إمام

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٥

المشروع القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٨٠٩

- تاريخ الفلسفة السياسية

- ليو شتراوس

- جوزيف كروبسي

- محمود سيد أحمد

- إمام عبد الفتاح إمام

هذه ترجمة للجزء الأول من كتاب :

History of Political Philosophy

Third Edition

Edited by :

Leo Strauss

and Joseph Cropsey

"Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A"

©1963, 1972 by Joseph Cropsey and Miriam Strauss

© 1987 by The University of Chicago. All Rights Reserved.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel:7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

الصفحة

الموضوع

7	تقديم بقلم المراجع
11	مقدمة الطبعة الثالثة
13	مقدمة الطبعة الثانية
15	مقدمة الطبعة الأولى
19	مدخل
27	ثيوكلديليس: بقلم ديفيد بولوتن
63	أفلاطون: بقلم ليوشتراوس
143	زينوفون: بقلم كرستوفر برويل
183	أرسطو: بقلم كارنز لورد
233	ماركيوس توليوس شيشرون: بقلم جيمس هولتون
263	القديس أوغسطين: بقلم إرنست فورتن
305	الفارابي: بقلم محسن مهدي
335	موسى بن ميمون: بقلم رالف لينر
363	القديس توما الإكويني: بقلم إرنست فورتن
401	مارسيلوس أوف بادوا: بقلم ليوشتراوس
429	نيقولا ماكيافيللي: بقلم ليوشتراوس
461	مارتن لوثرو جون كالفن: بقلم دنكان فورستر
515	ريتشارد هوكز: بقلم دنكان فورستر
531	فرانسيس بيكون: بقلم هوارد وايت
559	هوجو جروتفيوس: بقلم ريتشارد كوكس

573 توماس هوپز: بقلم لورانس بیرنز
611 ریچیه دیکارت: بقلم ریتشارد کنجتون
639 چون ملتون: بقلم والتر بیرنز
663 بنگت اسپینوزا: بقلم ستانلی روسن

تقديم

بقلم المراجع

هذا هو الجزء الأول من موسوعة ليو شتراوس الكبرى في «تاريخ الفلسفة السياسية» وهو يشمل على تسعة عشر فصلاً «سوف يشمل الجزء الثاني تسعة عشر فصلاً أيضاً» تبدأ من الفلسفة السياسية عند اليونان ثيو كيديدس تحديداً - وتنتهى بإسبينوزا فى الفلسفة الحديثة على أن يبدأ المجلد الثانى من جون لوك، وينتهى بمارتن هيدجر، وسوف يصدر قريباً بإذن الله.

أما ليو شتراوس (١٨٩٩ - ١٩٧٣) فهو مفكر سياسى ومؤرخ ألمانى الأصل، درس فى ألمانيا: الفلسفة، والرياضيات، والعلم الطبيعى كما حضر دروس فيلسوفين من أعظم فلاسفة القرن العشرين هما: إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)، ومارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦). وبعد أن عمل فترة باحثاً فى معهد الدراسات اليهودية فى برلين، غادر ألمانيا عام ١٩٣٢ واستقر فى النهاية فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قام فى البداية بالتدريس فى «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى أحد عشر عاماً (من ١٩٣٨ - حتى ١٩٤٩) ثم أصبح أستاذاً للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو ما يقرب من عشرين عاماً (١٩٤٩ - ١٩٦٧)، ثم فى كلية كلير مونت لمدة عام من ١٩٦٨ حتى ١٩٦٩. وأخيراً عمل فى كلية القديس يوحنا حتى وفاته عام ١٩٧٣.

ويروى عنه أنه كان أستاذاً بالغ الأثر فى طلابه الذين كان أغلبهم من المساهمين فى كتابنا الحالى. ولقد كتب شتراوس خمسة عشر كتاباً، كتب الثلاثة الأولى منها بالألمانية عندما كان فى موطنه الأصلى فى ألمانيا - أما الاثنا عشر كتاباً الأخرى فقد كتبها باللغة الإنجليزية بعد هجرته بعد أن اعتلى النازى منصة الحكم، وهى بصفة

عامة تعالج نطاقًا واسعًا من البحوث والنصوص والمشكلات الأساسية في الفلسفة السياسية.

وبهذه الخبرة الواسعة في تاريخ الفكر السياسى أشرف شتراوس مع زميله كروبسى الذى زامله في جامعة شيكاغو حيث كان معلما متميزًا للعلم السياسى فى هذه الجامعة، فشاركه فى الإشراف على تحرير هذه الموسوعة السياسية الكبيرة، وكتب بعض فصولها أيضًا.

فى رأى شتراوس أن الفكر السياسى فى العصر الحديث ابتداء من ميكيا فيللى، وهوبز، ولوك.. فصاعدًا قد تقلّص من الأبعاد الأخلاقية للحياة السياسية.. وردّها إلى حدها الأدنى، على نحو ما يتضح بشكل واضح عند «توماس هوبز» ثم حذفت الجوانب الأخلاقية - تماما - بعد ذلك من النظريات السياسية الحديثة التالية. ولقد عرض شتراوس وجهة النظر هذه فى كتابه «الحق الطبيعى والتاريخ» الذى أصدره عام ١٩٥٢ (*) .

كما كتب شتراوس ثلاثة فصول فى كتابنا الحالى هى:

- الفصل الأول عن أفلاطون

- الفصل التاسع عن مارسيليوس أوف بادوا

- الفصل العاشر عن نيقولا ماكيافيللى

ولقد طبع الكتاب ثلاث مرات: الأولى عام ١٩٦٢، والثانية قبيل وفاة شتراوس بعام واحد، أى عام ١٩٧٢ «واشتركت فى إصدارها مع جوزيف كروبسى مريم شتراوس» - والثالثة التى نقلنا عنها هذه الترجمة عام ١٩٨٧، وقد صدرت كلها عن جامعة شيكاغو، وقد أضيفت إلى كل طبعة شخصيات جديدة كما جاء فى تصدير كروبسى الطبعة الثالثة - حيث أضيفت فصول عن الفلسفة السياسية عند

(*) كتب شتراوس فى هذا الكتاب دراسة بعنوان «روح الفلسفة السياسية عن هوبز» نشرت بعد ذلك فى أماكن أخرى كثيرة. (المراجع)

المسلمين، وعند اليهود، وعند ديكارت... وربما قيل إن بعض الفصول جاءت
مُتَّحمة على هذه الموسوعة الكبيرة.

ومهما يكن من شيء ، فهذا هو الجزء الأول الذى نرجو أن يتبعه فى القريب
العاجل بإذن الله الجزء الثانى الذى يعالج الفلسفة السياسية فى الفكر الحديث
والمعاصر.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد

إمام عبد الفتاح إمام

مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٧٢ ، العام السابق على وفاة «ليوشتراوس». فى الفترة الفاصلة التى وصل فيها جيل جديد إلى مرحلة النضج أو كاد. وكان التصميم على إصدار طبعة جديدة فرصة لأن يتضمن هذا المجلد عملهم، وأن يوسع - فى الوقت نفسه - مجال الكتاب فى جزئيات مهمة. وقد قدّمنا للمرة الأولى فصولاً عن «ثيوكلديدس» Thucydides و «زينوفون» Xeno-phon، (*) لا تحتاج إلى شرح أو توضيح. كما قدمنا فصولاً عن «هوسرل» و«هيدجر»، قد تحتاج إلى بعض الشرح والتوضيح. كما أن تقريراً عن «ليوشتراوس»، قد يحتاج إلى شرح معقول.

عندما أشرنا فى مقدمة الطبعة الأولى إلى إدخال فصول عن العصور الوسطى الإسلامية واليهودية، وعن ديكارت من حيث إنها عرضة للخلاف، وضعنا فى اعتبارنا بالطبع أن المفكرين الذين تشملهم هذه الفصول ليسوا أساساً، فلاسفة سياسيين. ويقال الشئ نفسه عن «هوسرل» و«هيدجر»، كما يقال عن الفينومينولوجيا والوجودية أنهما ليستا فلسفة سياسية. ومع ذلك فما على المرء سوى أن يذكر الستينيات، و«راديكالية» الأزمنة التى تذكرنا بتأثير الوجودية على الوعي العام، ولا يمكن أن ننسى أن تفلسف «هيدجر» قد سمح وأعد، أو حث على مشاركته، لمدة طويلة أو قصيرة، فى سياسة فاسدة، وإن كانت هذه مسألة لاتزال موضع خلاف. ربما تستجيب السياسة باستمرار، وربما بصورة مؤكدة فى عصورنا، بطريقة فرعية وغير مؤكدة للتأمل البشرى فى قوى البشرية وآفاقها وآمالها، وتؤثر بتردد فى الرؤى التى تظهر عن طريق مؤسسات الحكومة. وإننى

(*) يرسم أحيانا أكسانوفون الذى كتب ذكرياته عن سقراط أبرز فيها البساطة المعروفة عنه، وهو غير أكسانوفان الذى يقال أحيانا إنه أسس المدرسة الإيلية (المراجع).

وائق بأن المعرفة بمؤلفات «هوسرل» و«هيدجر» لن تساعد على تعميق فهم الدارس لسياسة القرن العشرين فحسب، بل على تعميق فهمه للإمكانات السياسية من حيث المبدأ.

أما الفصول التي تتناول «أرسطو»، و«بيرك»، و«بنتام»، و«جيمس مل» فهي فصول جديدة بالنسبة لهذه الطبعة. وإعادة كتابة هذه الفصول كانت نتيجة سحب المؤلف للفصل الأصلي، أو رغبة في توسيع تأليف المجلد عن طريق إدخال عمل باحثين صاعدين.

ولا يحتاج إدخال خاتمة عن «ليوشتراوس» - أى مقال عن واحد من محررى الكتاب - فضلاً عن أنه توفى (*) - إلى شرح. لقد اضطررت إلى إضافة هذه الخاتمة إلى المجلد لأنه يتضح الآن جلياً أن «شتراوس» يحتل مكانة مرموقة كمفكر فى تراث الفلسفة السياسية، على مستوى غير معروف الآن، وإن كان يرتفع بالقدر الكافى الذى يجعله جديراً بالاهتمام وإن اختلفت حوله الآراء فى نواح كثيرة. وإننى وائق بأن المقال سيرهن على أنه ذو قيمة بالنسبة لأولئك الذين يسعون إلى تقديم تعاطف مدقق لعمل شاق مدروس دراسة واسعة، تقديم ليس محايداً، لكنه على الرغم من ذلك موضوعى.

ولا أعرف أو أدعى أن أيا من القرارات التى أدت إلى اختلاف هذه الطبعة عن الطبعة السابقة قد قوبلت باستحسان المحرر الأقدم. وإننى لآمل أن تُستقبل هذه الطبعة بوصفها استمراراً للغاية ذاتها من تلك الطبعات التى لاقت استحساناً فى الماضى.

ليوشتراوس

جوزيف كروبسى

شيكاغو ١٩٨٦

(*) توفى ليوشتراوس عام ١٩٧٣ (وقد ولد عام ١٨٩٩) وكان أستاذاً للعلوم السياسية فى جامعة شيكاغو، ومن مؤلفاته «الحق الطبيعى والتاريخ»، «الاضطهاد وفن الكتابة»، «أفكار حول مكيافللى»، «الفلسفة السياسية عند هوبز» ... إلخ (المراجع).

مقدمة الطبعة الثانية

لقد أعطانا الاهتمام المستمر بالمنظور الذى تدرس منه الفلسفة السياسية الموجود فى هذا الكتاب الفرصة لنشر طبعة ثانية. ويختلف النص الحالى عن النص السابق فى أنه يحتوى على فصل عن كانط، وفصول جديدة عن أوغسطين، وتوما الأكوينى، وميكيا فيللى، ومراجعة لتفاصيل مهمة فى الفصول الخاصة بديكارت ولوك. كما حدثت تغيرات فى مواضع أخرى قليلة، لكنها ثانوية.

ليو شتراوس ، جوزيف كروبسى

مقدمة الطبعة الأولى

القصد من هذا الكتاب، أساساً، هو أن يعرف دارسو العلم السياسى فى المرحلة الجامعية الفلسفة السياسية. وقد بذل المؤلفون والمحررون أقصى ما فى وسعهم لأن يطرحوا الفلسفة السياسية بجدية، مفترضين باستمرار أن تعاليم الفلاسفة السياسيين ليست مهمة من الناحية التاريخية فحسب؛ أى بوصفها ظاهرة لا بد أن نتعلمها إذا أردنا أن نفهم مجتمعات الحاضر والماضى، وإنما بوصفها أيضاً ظاهرة لا بد أن نتعلم منها إذا أردنا أن نفهم تلك المجتمعات. إننا نعتقد أن القضايا التى أثارها الفلاسفة السياسيون فى الماضى لا تزال حية فى مجتمعنا، إن لم تكن الطريقة التى يمكن أن تحيا بها القضايا التى تقدم لها فى الغالب إجابة بصورة ضمنية أو بدون قصد. لقد كتبنا معتقدين - فضلاً عن ذلك - أنه لكى نفهم أى مجتمع، ولكى نحلله بعمق، فإنه يجب على المحلل نفسه أن يتعرض لتلك القضايا الباقية وأن يتجاوب معها.

ونحن نقدم هذا الكتاب لأولئك الذين يعتقدون - أيا ما كان السبب - أنه يجب أن يكون لدى دارسى العلم السياسى فهم ما للمعالجة الفلسفية للقضايا الدائمة؛ أعنى لأولئك الذين يؤمنون أن العلم السياسى ليس علمى النزعة مثل الكيمياء والفيزياء، أعنى العلمين اللذين يُستبعد منهما تاريخهما الخاص. إننا نأخذ القضية التى تقول إن الغالبية العظمى من المحترفين تتفق فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن تاريخ الفلسفة السياسية جانب مهم من العلم السياسى، نقول إننا نأخذ هذه القضية على أنه تجب البرهنة عليها عن طريق الممارسة العامة ذاتها بتقديم دورات دراسية فى هذا الموضوع.

إننا نقدم هذا الكتاب للجمهور ونحن نعى تماماً أنه ليس دراسة تاريخية كاملة.

أعنى أنه ليس كتاباً مدرسياً كاملاً، بل إنه ناقص أو معيب، فى مجاله، كما نعرف من غير حرج، لأنه ليس عمل يد واحدة. فإذا وجد أن اليد تتحرك عن طريق ذهن واحد مع الفهم الضرورى للتراث، فإن اليد ستكتب - إذا وجدت وقتاً - كتاباً أكثر تماسكاً، وأكثر نظاماً، وبالتأكيد كتاباً أكثر شمولية - وسنقبله نحن عندما يظهر. ولا بد أن نعرف من ناحية أخرى بأن قارئ العمل المشترك يجد تعويضاً عن هذه العيوب، إلى حد ما، فى تنوع وجهات النظر، والمواهب، والخلفيات التى تكشف عنها أجزاء المجلد، فذلك كله يعوضه عن صنوف النقص تلك.

إننا مقتنعون بأنه حتى أكثر الكتب المدرسية الأكثر امتيازاً لا يمكن أن تؤدى إلا غرضاً محدوداً. فعندما يتمكن الطالب من أفضل تفسير ثانوى لتعاليم المؤلف، فإنه لن يستحوذ إلا على آراء عن هذه التعاليم أو أقوال عنها وليس معرفة بها. فإذا كانت الأقوال دقيقة، عندئذ يتكون عند الطالب رأى سليم؛ وإلا سيكون لديه رأى خاطئ، لكن لن تكون لديه فى كلتا الحالتين المعرفة التى تتجاوز الظن. ولا بد أن نقع تحت أعظم وهم ممكن إذا لم نر شيئاً من المفارقة فى الظن المغروس الذى يقصد منه تجاوز الظن. إننا لا نعتقد أن هذا الكتاب المدرسى أو أى كتاب آخر يمكن أن يكون أكثر من مساعدة أو توجيه للطلاب الذين يتجهون بالتأكيد فى الوقت نفسه، عندما يقرأونه، إلى النصوص الأصلية.

لقد كنا مضطرين إلى أن ندرج مؤلفين معينين وموضوعات معينة، وأن نستبعد مؤلفين آخرين وموضوعات أخرى. ولم نقصد من وراء ذلك أن نتسرع فى الحكم على الجزء الحى من الفلسفة السياسية أو ما يستحق أن يكون كذلك. فلا جدال أنه يمكن تقديم حجج، بالنسبة لإدراج «دانتي»، و«بودان»، و«توماس مور»، و«هارنجتون»، وإدراج العصور الوسطى الإسلامية واليهودية، وإدراج ديكارت، مثلاً. كما يمكن أن يكون قدر المساحة المخصصة لكل مؤلف موضع جدال، مثلما يمكن أن يكون امتناعنا عن ممارسة ذكر أسماء المؤلفين من أجل وضعهم أمام عين الطالب. ولن نجعل القارئ يمل من تكرار توسل الجامع للمختارات للصفح عن

الزلل. فكل شخص يعرف أنه لا يمكن أن يكون هناك كتاب مثل هذا الكتاب دون قرارات، ولا يمكن أن يكون هناك قرار دون تساؤل عن صحته. إن ما نؤكد به بصورة كبيرة هو أننا نعتقد أننا نستطيع أن ندافع عما قمنا به من أعمال.

ليوشتراوس

جوزيف كروبسي

ملحوظة: سنقدم في نهاية معظم الفصول قراءات مقترحة، تنقسم إلى جزأين: جزء نطلق عليه (أ) ويتضمن أعمالاً أو مختارات لا يمكن الاستغناء عنها، من وجهة نظرنا لفهم الطالب، بينما تحتوى القائمة التي تأخذ عنوان (ب) على مادة إضافية مهمة يمكن تحديدها إذا سمح الوقت.

مدخل

أصبحت «الفلسفة السياسية»، فى الغالب، مرادفة «للأيدولوجيا»، ولا نقول «للأسطورة». إنها تُفهم بالتأكيد فى مقابل «العلم السياسى». والتميز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسى هو نتيجة للتميز الأساسى بين الفلسفة والعلم. وحتى هذا التمييز الأساسى ذو أصل حديث نسبياً. فالفلسفة والعلم ليسا - حسب ما جرت العادة - متميزين: فقد كان العلم الطبيعى جزءاً من الأجزاء الأكثر أهمية للفلسفة. وكانت الثورة العقلية العظيمة فى القرن السابع عشر التى كشفت عن علم طبيعى حديث ثورة لفلسفة جديدة أو علماً فى مقابل فلسفة تقليدية أو علماً تقليدياً (بصفة خاصة فلسفة أرسطو). بيد أن الفلسفة الجديدة؛ أو العلم لم يكن ناجحاً إلا من بعض الوجوه. فالجزء الأكثر نجاحاً من الفلسفة الجديدة، أو العلم هو العلم الطبيعى الجديد. وأصبح العلم الطبيعى الجديد بفضل انتصار، شيئاً فشيئاً أكثر استقلالاً عن الفلسفة، على الأقل ظاهرياً، بل أصبح سلطة للفلسفة إن صح التعبير. وبهذه الطريقة أصبح التمييز بين الفلسفة والعلم مقبولاً بوجه عام، كما أصبح التمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسى من حيث إنه نوع من علم طبيعى لأشياء طبيعية مقبولاً فى الغالب. ومع ذلك فالفلسفة السياسية والعلم السياسى هما على حسب ما جرت العادة، الشئ نفسه .

إن الفلسفة السياسية ليست الشئ نفسه بوصفها فكراً سياسياً بوجه عام. إذ إن الفكر السياسى يتزامن مع الحياة السياسية. ومع ذلك ظهرت الفلسفة السياسية داخل حياة سياسية معينة، أى فى اليونان، فى ذلك الماضى الذى كتبنا عنه سجلات. وبناء على وجهة النظر التقليدية، فإن سقراط الأثينى (٤٦٩ - ٣٩١ ق.م) هو مؤسس الفلسفة السياسية. وقد كان سقراط أستاذ أفلاطون، الذى كان

بدوره أستاذ أرسطو. وقد كانت أعمال أفلاطون وأرسطو السياسية هي أقدم الأعمال المخصصة للفلسفة السياسية التي وصلت إلينا. ويُسمى نوع الفلسفة السياسية الذي أنشأه سقراط بالفلسفة السياسية الكلاسيكية. وكانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية هي الفلسفة السياسية المهيمنة حتى ظهور الفلسفة السياسية الحديثة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. خرجت الفلسفة السياسية الحديثة إلى حيز الوجود عن طريق الانسلاخ الواعي عن المبادئ التي أرساها سقراط. وبالمثل لا تنحصر الفلسفة السياسية الكلاسيكية في التعاليم السياسية لأفلاطون وأرسطو ومدرستهما؛ لأنها تحتوى أيضاً على التعاليم السياسية للرواقيين إلى جانب التعاليم السياسية لآباء الكنيسة والإسكولائيين، من حيث إن هذه التعاليم لا تقوم فقط على وحى إلهي. إن وجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية تحتاج إلى بعض التعديلات، أو بالأحرى إلى بعض التفسيرات؛ مع إنها وجهة نظر أقل تضليلاً من أى وجهة نظر بديلة.

لم يكن سقراط بالتأكيد هو الفيلسوف الأول. وهذا يعنى أن الفلسفة السياسية سبقتها الفلسفة. إذ أطلق أرسطو على الفلاسفة الأوائل «أولئك الذي بحثوا في الطبيعة»: وهو يميزهم عن أولئك الذين «بحثوا في الآلهة». الموضوع الأول للفلسفة هو بالتالى «الطبيعة»، فما عساها أن تكون الطبيعة؟ لا يذكر اليونان الأوائل الذين وصل عملهم إلينا، كما لا يذكر هوميروس نفسه «الطبيعة» إلا مرة واحدة؛ هذا الذكر الأول «للطبيعة» يعطينا إشارة مهمة للغاية عما يعنيه فلاسفة اليونان «بالطبيعة». يخبرنا «أوديسيوس» فى الكتاب العاشر من «الأوديسة» عما أحل به فى جزيرة «كيركى» circe إلهة السحر والعرافة، حيث حولت «كيركى» كثيراً من رفاقه إلى خنازير وحبستهم فى حظائر. قابل «أوديسيوس» وهو فى طريقه إلى منزل «كيركى» لكى ينقذ رفاقه المساكين الإله «هرمز» الذى أراد أن يحميه ويحافظ عليه، ووعد به عشب عجيب يجعله آمناً ضد فنون «كيركى» الشريرة. أخذ «هرمز» «عشياً من الأرض، وبين لى طبيعته» فقد كان أسود فى الجذر، زهرته تشبه اللبن، وتسميه الآلهة بالنبات الذى يقى من السحر. ويصعب على البشر الفنانين

استخراجه من الأرض، غير أن الآلهة تستطيع أن تفعل كل شيء». ومع ذلك ، فإن قدرة الآلهة على أن تستخرج العُشب من الأرض بسهولة ستكون عديمة الفائدة إذا لم تعرف طبيعة العشب - سماته وقوته - في المقام الأول. لذلك فالآلهة قادرة على كل شيء لأنها ليست بالفعل عالمة بكل شيء فحسب، بل أيضا عالمة بطبائع الأشياء، الطبائع التي لم تخلقها. و«الطبيعة» تعنى هنا طابع شيء ما، أو طابع نوع من الأشياء، أى الطريقة التي يبدو فيها شيء ما أو نوع من الأشياء، وتبدو فيها الأفعال، ولا يؤخذ الشيء، أو نوع الشيء، على أنه قد خلقته الآلهة أو الناس. وإذا كان لدينا الحق لأن نأخذ اللفظ الشعري بصورة حرفية، فإننا نستطيع أن نقول إن الإنسان الأول الذي نعرفه ويتحدث عن الطبيعة هو «أوديسيوس الماكر» الذي رأى مدناً وأناساً كثيرين، وشرع بالتالى فى معرفة كم تختلف أفكار الناس من مدينة إلى أخرى أو من قبيلة إلى أخرى.

يبدو أن الكلمة اليونانية للطبيعة (physis) تعنى أساساً «النمو»، ومن ثم فهى تعنى أيضا ما ينمو فيه الشيء، إنها تعنى لفظ «النمو»، أى الطابع الذى يمتلكه شيء ما عندما يكتمل نموه، أى عندما يستطيع أن يفعل ما يستطيع أن يفعله أو يفعله بصورة أفضل، الشيء الذى ينمو تماماً من النوع الذى نتحدث عنه فقط. فالأشياء مثل الأحذية أو الكراسى لا «تنمو»، ولكنها تُصنع، فهى ليست «بالطبيعة» بل بالصنعة أو «بالفن». ومن جهة أخرى هناك أشياء «بالطبيعة» دون أن «تنمو»، وحتى دون أن تخرج إلى حيز الوجود بأية طريقة. إذ يقال إنها «بالطبيعة» لأنها ليست مصنوعة، ولأنها «الأشياء الأولى»، التى خرجت منها، أو عن طريقها، كل الأشياء الطبيعية الأخرى إلى الوجود. إن الذرات التى رَدَّ إليها الفيلسوف «ديمقريطس» كل شيء هى بالطبيعة بالمعنى الأخير.

ومع ذلك فإن الطبيعة إذا فهمت، لا تُعرف عن طريق الطبيعة. فالطبيعة يجب أن تُكتشف. فالتوراة مثلاً ليست فيها كلمة ترادف كلمة الطبيعة. إذ إن الكلمة المرادفة «للطبيعة» فى التوراة هى شيء أقرب إلى «الطريقة» أو «العادة». وقبل اكتشاف الطبيعة عرف الناس أن لكل شيء أو نوع شيء «طريقته» أو «عادته»، أى

صورته الخاصة من «السلوك المنتظم». إن هناك طريقة أو عادة للنار، وللكلاب، وللنساء، وللمجانين، وللموجودات البشرية، إذ إن النار تحرق، والكلاب تنبح وتهز ذبولها، والنساء يلدن، والمجانين يهذون، والموجودات البشرية تتكلم. ومع ذلك فإن هناك أيضاً طرقاً وعادات للقبائل البشرية المتنوعة (أعنى المصريين، والفرس، والإسبرطيين، والمؤابيين، والأمالكيين ... إلخ). وقد أصبح الاختلاف الجذري بين هذه الأنواع من «الطرق» أو «العادات» موضع اهتمام عن طريق اكتشاف الطبيعة. فقد أدى اكتشاف الطبيعة إلى انفصال «الطريقة» أو «العادة» إلى «الطبيعة» (بمعنى النمو physis) من جهة، وإلى اختراع «القانون» (أو الناموس) (nomos) والعرف من جهة أخرى. فالقول مثلاً إن الموجودات البشرية تستطيع أن تتكلم هو أمر طبيعي، غير أن القول إن هذه القبيلة المعينة تستخدم هذه اللغة المعينة يرجع إلى العرف. ويستلزم هذا التمييز أن ما هو طبيعي يسبق ما هو وضعي أو عرف. إن التمييز بين الطبيعة والعرف أساسى للفلسفة السياسية الكلاسيكية، وحتى لمعظم الفلسفات السياسية الحديثة، كما يمكن أن نراه ببساطة فى التمييز بين الحق الطبيعى والحق الوضعي.

عندما تُكتشف الطبيعة وتُفهم، فى جوهرها، على أنها معارضة للقانون أو العرف، فإنه يصبح من الممكن بل من الضروري إثارة هذا السؤال: هل الأشياء السياسية طبيعية، وإذا كانت كذلك، فإلى أى حد؟ إن السؤال نفسه يتضمن أن القوانين ليست طبيعية. لكن طاعة هذه القوانين تُعد بوجه عام عدالة. ولذلك يكون المرء مجبراً على أن يتساءل عما إذا كانت العدالة وضعية فقط، أو عما إذا كانت هناك أشياء عادلة بطبيعتها، وهل القوانين وضعية فقط، أو تمتد جذورها فى الطبيعة؟ ألا يجب أن تكون القوانين «متفقة مع الطبيعة» ومع طبيعة الإنسان بصفة خاصة إذا أريد لها أن تكون قوانين صالحة؟ وإذا كانت القوانين هى أساس المجتمع السياسى أوهى من صنعه، فهل المجتمع السياسى نفسه موجود بالطبيعة؟ لقد افترض مقدماً فى محاولات الإجابة عن هذه التساؤلات أن هناك أشياء خيرة بالطبيعة بالنسبة للإنسان بوصفه إنساناً. ولذلك يهتم السؤال الدقيق بعلاقة ما هو

خير بالطبيعة بالنسبة للإنسان من جهة، وما هو عادل أو حق من جهة أخرى. إن البديل البسيط هو: كل حق عرفى، أو هناك حق طبيعى. وقد قُدمت الإجابتان المتعارضتان وطُورتا قبل سقراط. وليس من المفيد لأسباب متنوعة أن نقدم هنا تلخيصاً لما يمكن معرفته عن هذه المذاهب قبل سقراط. فعندما نصل إلى محاوره «الجمهوريّة» لأفلاطون، سنقدم فكرة ما عن وجهة النظر العرفية (أى وجهة النظر التى تقول إن كل حق ناتج عن العرف)، فهذه المحاوره تحتوى على تلخيص لوجهة النظر هذه. أما بالنسبة لوجهة النظر المضادة فيكفى هنا أن نقول إن سقراط طورها، وقد جاوزت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوجه عام وجهات النظر المبكرة إلى حد كبير.

ما الذى نعينه إذن بالقول بأن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية؟ لم يكتب سقراط أى كتب. وكما تروى التقارير الأكثر قدماً، فإن سقراط تحول عن دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية، ووجه أبحاثه كلها نحو الأشياء الإنسانية؛ أعنى إلى الأشياء العادلة، والأشياء النبيلة، والأشياء الخيرة بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان؛ إنه كان يتحدث باستمرار عن «مَنْ هو التقى، مَنْ هو عديم التقوى، من هو النبيل، وَمَنْ هو الوضع، وَمَنْ هو العادل، وَمَنْ هو الظالم، ما هو الوقار، ما هو الجنون، ما هى الشجاعة، وما هو الجبن، ما هى المدينة، من هو السياسى (رجل الدولة)، ما الذى يعنيه حكم البشر، وَمَنْ هو الإنسان الذى يستطيع أن يحكم الناس»، وأشياء مماثلة (١). ويبدو أن ورع سقراط هو الذى دفعه إلى التخلي عن دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية. إذ إن الآلهة لا تستحسن محاولة الإنسان أن يبحث عما لا يريد أن ينكشف، بصفة خاصة الأشياء الموجودة فى السماء وتحت الأرض. ولذلك لا يبحث الإنسان التقى إلا الأشياء حتى تُترك لبحث الإنسان؛ أى الأمور البشرية. وقد تابع سقراط بحوثه عن طريق المحادثات. وهذا يعنى أنه بدأ من آراء يتمسك بها الناس بوجه عام. ومن بين الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام والتى لها سلطة كبيرة تلك الآراء التى تقرها المدينة وقوانينها، أى يقرها العرف المقدس بصورة كبيرة. غير أن الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام تناقض

بعضها بعضاً. ويصبح من الضروري بالتالى تجاوز مجال الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام، أو مجال الرأى من حيث هو كذلك، فى توجيه المعرفة. ولأنه حتى معظم آراء أهل الثقة ليست سوى آراء، فقد اهتم سقراط بأن ينصرف عن العرف أو القانون ويلجأ إلى الطبيعة؛ أعنى أنه اهتم بأن يرتفع من القانون إلى الطبيعة. غير أنه يبدو الآن بصورة أكثر وضوحاً من قبل أن الرأى، أو العرف، أو القانون، يحتوى على حقيقة، أو أنه ليس جزافياً، أو أنه طبيعى بمعنى ما. قد يقول المرء إن القانون - أى القانون البشرى - يبرهن بالتالى على أنه يشير إلى القانون الإلهى أو الطبيعى على أنه أصله ومصدره. ومع ذلك فإن هذا يتضمن أن القانون البشرى، لأنه بدقة لا يتوحد مع القانون الإلهى أو الطبيعى، لا يكون صادقاً أو عادلاً بصورة مطلقة، فالحق الطبيعى فقط، أى العدالة ذاتها، أو «فكرة» أو «صورة» العدالة، هو الذى يكون عادلاً بصورة مطلقة. وعلى الرغم من ذلك فإن القانون البشرى؛ أى قانون المدينة، ملزم بصورة مطلقة للناس الذين يخضعون له شريطة أن يكون لديهم الحق أن يهجروا ملكيتهم؛ أعنى شريطة أن يكون خضوعهم لقوانين مدينتهم عن رضا وبصورة إرادية (٢).

يظهر السبب الدقيق الذى يكمن وراء القول بأن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية عندما ينظر المرء إلى طابع المسائل التى عالجها فى محادثاته. لقد أثار التساؤل «ماذا عساه أن يكون...؟»، ملتفتاً إلى كل شىء. والمقصود من هذا السؤال أن يلقي ضوءاً على طبيعة نوع الشىء الذى يتحدث عنه؛ أعنى صورة الشىء أو طابعه؛ افترض سقراط أن معرفة الكل هى فضلاً عن ذلك معرفة الطابع - الصورة، الطابع «الجوهري» لكل جزء من الكل، من حيث إنه يتميز عن معرفة ذلك الذى ينشأ منه الوجود أو عن طريقه. فإذا كان الكل يتكون من أجزاء مختلفة من حيث الجوهر، فإنه من الممكن على الأقل أن تختلف الأشياء السياسية (أو الأشياء البشرية) من حيث الجوهر عن الأشياء اللاسياسية، أى أن الأشياء السياسية تكون فئة بذاتها ويمكن بالتالى دراستها بذاتها. لقد أخذ سقراط، كما يبدو، المعنى الأولى «للطبيعة» بصورة جدية أكثر من أى واحد من سابقيه؛ فلقد أدرك أن

«الطبيعة» هي أساساً «صورة» أو «فكرة». وإذا كان ذلك صحيحاً، فإنه لم يتحول ببساطة عن دراسة الأشياء الطبيعية، لكنه ابتكر نوعاً جديداً من دراسة الأشياء الطبيعية، أعنى نوعاً من الدراسة تكون فيها الطبيعة، مثلاً، أو فكرة العدالة، أو الحق الطبيعي، وبالتأكيد طبيعة النفس البشرية والإنسان، أكثر أهمية من دراسة الشمس مثلاً.

لا يستطيع المرء أن يفهم طبيعة الإنسان إذا لم يفهم طبيعة المجتمع البشرى. ولقد افترض سقراط ، وكذلك أفلاطون، وأرسطو أن الصورة الأكثر كمالاً للمجتمع البشرى هي المدينة polis. وتؤخذ المدينة اليوم عادة لتكون مدينة الدولة اليونانية. بيد أنه ليس ضروريا بالنسبة للفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين أن المدينة كانت أكثر شيوعاً بين اليونان من غير اليونان. وبالتالي يجب على المرء أن يقول إن موضوع الفلسفة السياسية الكلاسيكية ليس المدينة - الدولة اليونانية، وإنما المدينة - الدولة بصفة عامة. وذلك يفترض سلفاً أن المدينة - الدولة صورة خاصة من «الدولة». إنها تفترض بالتالى مفهوم الدولة من حيث إنه يضم المدينة - الدولة بين صور أخرى من الدولة. ومع ذلك فإن الفلسفة السياسية الكلاسيكية ينقصها مفهوم «الدولة». فعندما يتحدث الناس اليوم عن «الدولة»، فإنهم يفهمون «الدولة» عادة فى مقابل «المجتمع». وهذا التمييز كان غريباً على الفلسفة السياسية الكلاسيكية. ولا يكفى القول بأن المدينة تضم كلاً من الدولة والمجتمع، لأن مفهوم «المدينة» يسبق التمييز بين الدولة والمجتمع، ولذلك لا يفهم المرء «المدينة» بالقول إن المدينة تشمل الدولة والمجتمع معاً. إن المرادف الحديث «للدولة» على مستوى فهم المواطن هو «الوطن». لأنه عندما يقول شخص ما مثلاً إن «الوطن فى خطر»، فإنه لا يقوم أيضاً، مع ذلك، بتمييز بين الدولة والمجتمع. إن السبب فى اهتمام الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين بالمدينة اهتماماً رئيسياً هو أنهم لم يتجاهلوا الصور الأخرى للمجتمعات بوجه عام والمجتمعات السياسية بوجه خاص. إذ إنهم عرفوا القبيلة (أى الأمة)، كما عرفوا بناءات مثل الإمبراطورية الفارسية. لقد اهتموا أساساً بالمدينة لأنهم فضلوا المدينة على الصور الأخرى للمجتمع بوجه عام

والمجتمعات السياسية بوجه خاص. إذ إنهم عرفوا القبيلة (أى الأمة)، كما عرفوا بناءات مثل الإمبراطورية الفارسية. لقد اهتموا أساساً بالمدينة لأنهم فضلوا المدينة على الصور الأخرى للمجتمع السياسى. وقد يقال إن أسباب هذا التفضيل هى: أن القبائل ليست لديها مقدرة على حضارة أسمى ولا تستطيع مجتمعات كبيرة للغاية أن تكون مجتمعات حرة. دعنا نتذكر أن مؤلفى «الوثائق الفيدرالية» لا يزالون مجبرين على البرهنة على أنه من الممكن بالنسبة لمجتمع كبير أن يكون جمهورياً أو حراً. ودعنا نتذكر أيضاً أن مؤلفى «الوثائق الفيدرالية» أطلقوا على أنفسهم اسم «جمهوريين»، ويشير المذهب الجمهورى إلى العهد القديم الكلاسيكى، ويشير بالتالى إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

ملاحظات:

Xenophon Memorabilia 1.1.11-16 (١)

Plato Crito 51^{d-e} (٢)

ثيو كيديديس (*) (٤٦٠ - ٤٠٠ ق.م)

ثيو كيديديس Thucydides مؤلف كتاب واحد وهو «حرب البيلوبونيز والأتينيين»^(١). لا نتصور بوجه عام أنه فيلسوف سياسى، لأسباب واضحة ولها وزنها، لا لأنه لم يستخدم على الإطلاق مصطلح «الفلسفة السياسية» فحسب، بل إنه لم يتحدث - على الأقل أو بوضوح - عن مسائلها العامة. وعلى الرغم من أنه يخبرنا عما ينظر إليه على أنه نظام الحكم الأثينى الأفضل أثناء حياته، فإنه لم يتحدث مطلقاً عن نظام الحكم الأفضل بصفة عامة، وعلى الرغم من أنه مدح أناساً كثيرين لامتيازهم، فإنه لم يناقش على الإطلاق طريقة الحياة الأفضل أو الأكثر امتيازاً من حيث هى كذلك^(٢). وعلاوة على ذلك، فإنه يقدم نتائج «بحثه عن الحقيقة» (20.3) بوصفه تفسيراً لحدث سياسى وحيد؛ أى حرب العام السابع والعشرين التى أذل بواسطتها الإسبرطيون وحلفاؤهم الإمبراطورية الأثينية. لهذه الأسباب يميل المرء إلى تصنيفه بوصفه مؤرخاً. وعلى خلاف سلفه «هيرودوت»، فإنه لم يستخدم على الإطلاق كلمة تاريخ. ولم يكن موضوعه مقيداً، فى حقيقة الأمر، بالحرب الجزئية الواحدة. بل زعم أن دراسته لها مفيدة لأولئك الذين يبحثون عن الوضوح، لا عن الحرب فحسب، بل بوجه عام عن الماضى، وحتى عن المستقبل الذى يشبه من وجهة نظره الماضى الذى يلقي عليه الضوء. ويجرؤ بالتالى على تسمية عمله «حيازة الزمن كله» (I22.4). ولأنه ينظر بالتالى إلى موضوعه على أنه حدث معين يكشف عن الحقيقة الشاملة والدائمة، يكشف على الأقل عن الشئون

(*) يعد ثيو كيديديس المولود فى أثينا عام ٤٦٠ من أعظم مؤرخى اليونان إن لم يكن أعظمهم جميعاً، عرف بالدقة والموضوعية فى كتابه الضخم تاريخ حرب البيلوبونيز وهو صراع مسلح بين أثينا وإسبرطة استمر من ٤٣١ حتى ٤٠٤ قبل الميلاد بسبب المنافسة السياسية الطويلة على المسائل الاقتصادية ومنها المستعمرات (المراجع)

البشرية، فإن تركيزه على ذلك الحدث لا يعطى لنا الحق لأن ينظر إليه على أنه مؤرخ. ومع ذلك لا يزال من الصعب تصور شخص يقول النذر اليسير عن المسائل الكلية، فهو حتى قلما يناقش زعمه الخاص عن الدلالة الكلية لعمله، على أنه فيلسوف أو فيلسوف سياسى. وربما يكون من الأفضل بالتالى أن نتجه إلى نظرة فاحصة للسّمات الأكثر تمييزاً لكتابه، بدلاً من محاولة تصنيف فكره.

تخبرنا جملة ثيوكيدديدس الافتتاحية بأنه شرع فى الكتابة عن حرب البيلوبونيز من بدايتها؛ لأنه توقع أن تكون حرباً عظيمة، والحرب الأكثر أهمية. ويضيف القول إن الحرب أثبتت أنها «الحركة العظيمة» أو التغيير الذى حدث على الأقل بين اليونان. ولكى يدعم زعمه يلاحظ أن المعارضين وصلوا إلى قمة الثروة والقوة، كما أن الحرب ليس لها نظير فى المآسى التى أحدثتها (I 1.1-2, 23.1-2). غير أن ثيوكيدديدس لم يقيد نفسه بهذه الحجج المبدئية لكى يقنعنا بعظمة الحرب أو أهميتها. إن ما هو ملزم بصورة مباشرة هو تأثير العمل كله بروايته العنيفة والواضحة فى الوقت نفسه، التى تجعلنا نشهد على الأفعال والمآسى التى يسجلها. إننا نشعر بعظمة الحرب لأننا نشعر بوجودها. ويشهد هذا الشعور أبعد من ذلك عن طريق إدخال ثيوكيدديدس خطاباً سياسياً على نحو مباشر عن طريق المشاركين أنفسهم. ويبدو أننا نسمع المتحدثين عندما يتنازعون باسم العدالة أو يتوسلون إلى الآلهة عندما يلجأون إلى حب الحرب أو النصر الجليل، وعندما يحذرون من النتائج المرعبة لسياسات خاطئة. وتجعل هذه الخطب الحرب تبدو بالفعل، وكأنها حاضرة بالنسبة لنا، وإن كانت لا تزال بصورة أكثر أهمية تتحدث إلى اهتماماتنا الخاصة الأخلاقية والسياسية، وتطلب منا أن نستجيب للحرب، كما يفعل المتقاتلون أنفسهم بمفهومهم. كما أنه قُصد من نظام الرواية الملازمة، واختيارها لتشديدات الاستعانة بهذه الاهتمامات. وبهذه الطريقة على الأخص، أى باحتضان اهتماماتنا الخاصة الأخلاقية والسياسية، يجعلنا ثيوكيدديدس نستقبل زعمه الخاص بعظمة الحرب ودلالاتها الكلية.

إن الخطب الموجودة فى كتاب ثيوكيدديدس بجديتها الأخلاقية وأهميتها الملحة تطلب منا أن ننحاز إما معها أو ضدها، ومع ذلك يجب على كل قارئ أن يعجب

من التناقض بين صراحة هذه الخطب وصمت ثيوكديدس الخاص. لقد أوضح بصورة لا تُنكر أحكامه. غير أنه لم يخبرنا بوجه عام بما ينبغي علينا أن نتصوره عن المدن الخطيرة وقادتها، أو عن الخطب الكثيرة والأفعال التي يرويها. ولا يعنى هذا الصمت أنه لا يبالي، أو أنه لم يعد يستجيب للناس وللأحداث بالاستحسان أو الاستهجان لأنه يشجعنا على أن نفعل ذلك. إنه يبين بالأحرى أنه مُعلِّم سياسى ماهر لأن الجدية الأخلاقية التي يغرسها فينا تبقى غير ناضجة، فهي لا تساعد بصورة كافية على أن نطور خير مجتمعاتنا الذي يحتاج بالضرورة إلى تطوير، إذا لم ترشده الحكمة السياسية أو لم يبلغ ذروته فيها. ولأن الحكمة السياسية هي في الأصل حكم خير عن مواقف معينة لم يسبق لها مثيل، فإنها ليست موضوعاً يجب تعلمه من حيث إنه مهارة يجب تطويرها عن طريق الممارسة. وبالتالي يطالبنا ثيوكديدس، بدلاً من أن يخبرنا عما إذا كان يستحسن أو لا يستهجن سياسة معينة، بأن نكون أحكامنا الخاصة، ثم نخضعها للاختبار الذي تمدنا به الحرب. ولذلك يجعلنا نستمع إلى خطبه في الاجتماعات دفاعاً عن مسار أحداث معينة، أو ضدها، ويجب علينا أن نتخذ موقفاً خاصاً بطريقة أو بأخرى، مثل أعضاء في جمعية، دون إرشاد واضح، ثم نتعلم بعد ذلك وعلى مراحل، كما في الحياة السياسية ذاتها، نتيجة الأفعال التي نتبناها بالفعل، ومن الأهمية، بالتالى أن نزن تأثيرها الحقيقى، ونقوم بالاستدلالات المناسبة فيما يتعلق بحكمتها. صحيح أن انتقاء ثيوكديدس وتنظيمه لتفاصيل الرواية، إلى جانب أحكامه الواضحة التي تكون أهميتها عظيمة جداً بسبب ندرتها، يساعدنا على إيجاد اتجاهاتنا في هذه التأملات بدرجة جعلت في حقيقة الأمر هوبز الذى قام بترجمته يستطيع أن يقول إن «الرواية نفسها تهذب القارئ على نحو خفى، وبصورة أكثر فاعلية مما تستطيع أن تفعله المواعظ»^(٣). بيد أن هذه المساعدات لا تصبح مثمرة إلا عندما نقبل تحدى الكتاب بأن نأخذ مواقف من صنعنا ونتعلم من أخطائنا. إن عبارة افتتاحية مثل هذه العبارة تكون في حقيقة الأمر أسوأ من كونها عديمة النفع إذا أُريد لها أن تنقل الانطباع بأنها مجرد طريقة لتجنب هذا العمل.

والواقع أنه من المؤكد، كما لاحظنا تواً، أن صمت ثيوكديدس لا يمتد إلى مسائل خاصة فحسب، مثل المسائل التي تخص السياسة، بل يمتد أيضاً، وبصفة خاصة إلى مسائل عامة، وهذا على الرغم من الواقعة التي تقول إن المتحدثين في كتابه يقدمون إدعاءات كثيرة ومتناقضة عن أكثر هذه المسائل أهمية. غير أننا نرى هنا أيضاً أن تحفظه ليس علامة على عدم الاكتراث، وإنما هو بالأحرى عنصر مهم في تعليمه لقرائه؛ لأن مواقف خاطئة فيما يتعلق بمسائل عامة يمكن أن تفضي إلى نموذج من أحكام معينة خاطئة، وتساعد رواية ثيوكديدس قُراءه المنتبهين على ملاحظة بعض مصادر الخطأ المستحكمة، وبالتالي التغلب عليها. وبالإضافة إلى ذلك تتضمن الحجج نفسها التي يدعم بواسطتها المتحدثون المتعددون إدعاءاتهم العامة، نقول تتضمن هذه الحجج في الغالب صنوفاً من عدم الاتساق، التي تكشف عن صعوبات في مواقف المتحدثين الخاصة. وإذا أمعنا النظر في هذه الصعوبات، كما يجبرنا اهتمامنا بالمسائل التي تكون موضع اهتمامنا على أن نفعل ذلك، فإنها تسير في اتجاه فهم أكثر كفاية. ويشير ثيوكديدس إلى إجاباته الخاصة على هذه المسائل العامة، عن طريق نقد وجهات النظر الخاطئة لبعض القادة في الحرب، لكنه حتى في هذه الحالات، حيث يوجه تفكيرنا بوضوح ويشجعنا في البداية على أن نتخذ مواقفنا الخاصة التي قد تختلف تماماً عن موقفه، وأن نقرب من منظوره عن طريق تجربتنا الخاصة مع الكتاب. وفضلاً عن ذلك فإن أحكامه الواضحة ناقصة باستمرار، وتثير تساؤلات أبعد يجب علينا أن نجيب عنها من جانبنا.

يبدأ ثيوكديدس بعد تفسيره الاستهلالى لظهور الحضارة اليونانية وتطورها روايته عن الحرب نفسها بأن يعرض أسبابها. والسبب الأكثر صدقاً من وجهة نظره، على الرغم من أنه أقل تجلياً ووضوحاً في حديثه، هو أن الأثينيين أجبروا الإسبرطيين على دخول الحرب، عندما أصبحوا قوة أعظم أثارت الخوف في نفوسهم. غير أنه يضيف أنه يسجل الأسباب أيضاً، أو بالأحرى - كما قد نترجم أيضاً الكلمة اليونانية نفسها - الاتهامات، التي يُحدث عنها علانية (1 23.5-6 CF 188). ويبدو أن ثيوكديدس خصص بالفعل انتباهاً إلى هذه

الأسباب التي يُحدث عنها علانية أكثر من السبب الذي اعتبره أكثر صدقًا. ومع ذلك فإن هذا الانطباع مضلل إلى حد ما؛ لأن هذه الاتهامات العلنية الصريحة تتعلق بنماذج لنمو القوة الأثينية التي ينظر إليها ثيوكديدس على أنها السبب الحقيقي للحرب. غير أن التبرير الرئيسي لهذا الإجراء هو أنه يساعدنا على أن نشعر بتأثير بدايات الحرب كما حدثت بالفعل، علانية وبصراحة. وإذا كانت هذه المظاهر خادعة، كما يعتقد ثيوكديدس أنها كذلك، فإن عرضه للأحداث يشجعنا على أن نؤكد هذه الحقيقة لأنفسنا بدلاً من أن نقبلها ببساطة بناء على مسؤوليته. وفضلاً عن ذلك، فإننا نستطيع أن نقدر بصورة مناسبة الموضوع الأساسي لدراسة ثيوكديدس للحرب؛ أعني العدالة، أو العدالة في علاقتها بالإجبار بأن نبدأ فقط من هذه الظواهر الأكثر بساطة.

الاتهام الأول من اتهامات الحرب هو اتهام موجه إلى الأثينيين عن طريق كورنثه؛ وهي قوة بحرية مثل قوة الأثينيين نفسها وعضو مهم من أعضاء التحالف الإسبرطي أو البيلوبونيزي. فلقد اتهم الكورنثيون الأثينيين، بأنهم ساعدوا إحدى مستعمرات كورنثه وهي كوركيرا^(*) في المعركة البحرية ضدهم، وهم بذلك قد نقضوا الهدنة التي تربط التحالف الإسبرطي الأثيني (I 55.2, CF. 144)، لقد دخل الأثينيون حديثاً في تحالف دفاعي مع كوركيرا، التي كانت تُهدد بدخول حرب مع كورنثه، على الرغم من تحذيرات كورثية بأن ذلك يشير حرباً عامة؛ لأنهم اعتقدوا أن الحرب قادمة على أية حال، ولا يريدون السماح لكوركيرا، بقوتها البحرية العظيمة بأن تكون تحت سيطرة كورنثه. كما أن موقع كوركيرا على الطريق الساحلي إلى إيطاليا وصقلية كان عاملاً مهماً في قرار الأثينيين، على الرغم من أننا لم نُخبر عما إذا كان ذلك قد أثر عليهم بصورة أكبر من وجهة نظر دفاعية أو هجومية. وسرعان ما نشأت بعد هذا التصادم الأول بكورنثه الفرصة لاتهام كورنثه للأثينيين، الذي ردّ عليه الأثينيون بتهمة مقابلة من جانبهم. وقد انتهت الحرب البحرية ضد كوركيرا

(*) كانت كوركيرا مستعمرة غنية من مستعمرات كورنثه وتعتبر الجسر الطبيعي بين بلاد الإغريق والغرب. كما كانت بوتيديا إحدى مستعمرات كورنثه أيضاً (المراجع).

بخيبة أمل بالنسبة لكورنثه، وخشى الأثينيون أن يثار الكورنثيون عن طريق إقناع بوتيديا Potidaea، وهى مدينة استعمروها، لكنها الآن حليف من حلفاء أثينا بأن تتمرد على التحالف الأثينى. وأمر الأثينيون بناء على ذلك البوتيديين بأن يهدموا أحد أسوارهم، لكي يعطوهم رهائن، ويطردوا قضاتهم الكورنثيين. ومع ذلك رفض البوتيديون هذه الأوامر التى أثارتهم بدلاً من تنفيذ التمرد الذى حث عليه الكورنثيون بالفعل، كما تشجعت إسبرطة عن طريق الوعد بأن تغزو المقاطعة الأثينية إذا هاجمهم الأثينيون. وأرسل الكورنثيون جيشاً لكي يساعد فى الدفاع عن بوتيديا، وعندما أرسل الأثينيون بدورهم قوة مهاجمة كبيرة، كانت هناك معركة أخرى حارب فيها الأثينيون والكورنثيون بعضهم بعضاً، على الرغم من الهدنة الحربية العامة. وعندما انتقل الأثينيون الذين كانوا هم المنتصرون فى هذه المعركة إلى محاصرة بوتيديا، اتهمت كورنثه أثينا بمحاصرة مقاطعتها بقوات فى الداخل. واتهم الأثينيون بدورهم كورنثه بإحداث تمرد أحد حلفائهم الذى يشيدون بذكره، وبالدفاع إلى جانبه صراحة (I.66).

وبعد أن بدأ الحصار فى بوتيديا، استدعى الكورنثيون حلفاءهم إلى إسبرطة، حيث اتهموا الأثينيين بخرق الهدنة الحربية وظلم البيلوبونيز. ودعا الإسبرطيون أنفسهم الحلفاء لكي يقدموا ادعاءاتهم الخاصة بظلم الأثينيين أمام الجمعية التشريعية فى إسبرطة، ونحن نعرف أن عدداً من المدن كانت لها تهم خاصة بها ضد أثينا. وتبرهن الخطبة الكورنثية فى هذه الجمعية، التى قدمها ثيوكديدس بكاملها، على أن الأفعال الأثينية فى كوركيरा هى مجرد النماذج الأكثر حداثة لسياسة استمرت طويلاً قصد منها استعباد كل مدن اليونان. يقول الكورنثيون إن الأثينيين قد استعبدوا مدناً كثيرة بالفعل، وحتى حلفاء إسبرطة قد دُبرت ضدهم المكائد وحرّموا من حريتهم. ولكي ينقل الكورنثيون الإحساس بالخطر إلى اليونان قدموا وصفاً للشخصية الأثينية الجسورة، وقدرتها على تدبير الموارد، والتهافت على الكسب، ويلخصون هذا الوصف بالقول بأن الأثينيين «ذوو طبيعة تجعلهم لا يريحون أنفسهم ولا يسمحون بالراحة للموجودات البشرية الأخرى» (i 70.9).

واختتم الكورنثيون حديثهم بحث الإسبرطيين على غزو إتيكا قبل أن يصبح الوقت متأخراً جداً لمساعدة بوتيديا والمدن الأخرى. كما حث بعد ذلك المتحدث الأخير في هذه الجمعية - وهو عضو إسبرطى - زملاءه بأن لا يسلموا حلفاءهم إلى المعتدين الأثينيين. ثم قررت الجمعية الأسبرطية، بالأغلبية أن الأثينيين خرقوا الهدنة الحربية، وارتكبوا المظالم، وأنهم استعدوا لأن يطلبوا من الحلفاء أن يعلنوا الحرب ضدهم بوجه عام (2-4. 187). ويبدو بالتالى أن سبب الحرب هى ظلم الأثينيين، والتهديد بظلم مستقبلى ضد اليونان، وبصفة خاصة ضد حلفاء أسبرطة، وقد شارك فى هذا الانطباع كما يخبرنا ثيوكيديديس أكثرية العالم اليونانى، التى تعاطفت فى البداية مع الحرب الموجهة ضد إسبرطة، لا سيما أنها زعمت بأنها منهمكة فى حرب للتحرير (5 - 118.4). وحتى الإله فى دلفى وعد الإسبرطيين بأنه سيساعدهم، سواء طلبوا منه المساعدة أم لا، وافترض بالتالى أن الحرب الإسبرطية يجب أن تكون بهدف معاقبة ظلم الأثينيين (5 - 118.4; Cf. I 118.3) ومع ذلك يخبرنا ثيوكيديديس أن تصميم إسبرطة على شن الحرب، ومحاولة سحق القوة الأثينية وتدميرها لم تحض عليه اتهامات الحلفاء الموجهة ضد أثينا إلا بقدر أقل مما حث عليه خوفها. وفضلاً عن ذلك تميل روايته لفترة الخمسين سنة التى تفصل بين الحرب الفارسية والحرب البيلوبونزية إلى تدعيم هذا الادعاء، على الأقل إلى حد يبين إخفاق إسبرطة بصورة بالغة فى أن تعارض ظهور إمبراطورية أثينية وتطورها السريع (118.2 - 89.1). ويتفق مع ذلك أن الخطبة الكورنثية فى إسبرطة كانت على الأقل شكوى من عدم اكتراث إسبرطة، كما كانت اتهاماً ضد الأثينيين، وهدد الكورنثيون بالتخلى عن التحالف إذا استمروا فى أن لا يفعلوا شيئاً. وعلى ضوء هذا التهديد بصفة خاصة، بدا أنه خوف من فقد حلفائهم أكثر من أن يكون رغبة فى حمايتهم، فضلاً عن إنقاذ بقية بلاد اليونان من الطغيان الأثينى الذى أحدث التغير من إحجام الإسبرطيين المؤلف عن شن الحرب. وقد أكد السلوك الإسبرطى اللاحق أثناء الحرب هذا الانطباع، بصفة خاصة عن طريق

معاهدة «بلاتيا» Plataea (*) واتفاقهم مع الأثينيين على قبول سلام نكياس Nicias. ومع أن قليلا من السماحة قد يكون في الدوافع الأثينية لإعلان الحرب، فإن العدوان الأثيني لا يزال يبدو أنه مسئول عن اندلاعها.

كانت القضية التي أثرت ضد أثينا أضعف مما يبدو، على الأقل في أحد جوانبها. فعلى الرغم من أن الكورنثيين والإسبرطيين اتهموا الأثينيين بخرق الهدنة الحربية بينهم، فإن هذا الجانب من حجتهم يبدو غير صحيح تماماً. ومع أن التحالف الدفاعي الأثيني مع كوركيرا كان باعثاً على التحرش، فإن معاهدة الصلح لم تكن تمنعه تماماً، وحتى الكورنثيون لم يزعموا على الإطلاق أن القوة الأثينية ضد بوتيديا كانت خرقاً لها. وفضلاً عن ذلك سعى الأثينيون طبقاً للهدنة الحربية، إلى إخضاع كل الخلافات إلى تحكيم ملزم، لم يعارضه الإسبرطيون ولم يقبلوه. واعتمد الزعيم الأثيني «بيريكليس» Pericles اعتماداً كبيراً على هذه الوقائع لكي يحث الأثينيين على أن لا يدعنوا للبلاغات الإسبرطية التي صدرت في اللحظة الأخيرة (I78.4, 140.2, 144.2). وحتى الملك الإسبرطي «أرخيداموس» Archidamus، الذي عارض الحرب في الجمعية الإسبرطية، اعترف بأن شن حرب ضد مدينة ما ليس أمراً مشروعاً بل هو ضرب من التعسف، وحذر إسبرطة بأنها إذا أعلنت الحرب، فإنه سينظر إليها على أنها هي التي بدأتها. وبعد ذلك عندما سارت الحرب في غير صالحهم، فإنهم - أي الإسبرطيون أنفسهم - اعتقدوا أنهم عن طريق رفضهم التحكيم وإساءات أخرى مذنبون بخرق الهدنة الحربية، وبالتالي ببدء الحرب (I 81. 5, v11 18.2; CF. iv 20.2).

ومع ذلك لم يوافق ثيوكديدس على هذا الاعتقاد الإسبرطي بإثمتهم الخاص، ولم يوافق على تبرير الأثينيين الذي يتضمنه. فعنده أن الأثينيين هم الذين «أجبروا» الإسبرطيين على شن حرب بسبب الخوف من أن قوتهم المتزايدة تنبعث فيهم. ومن

(*) بلاتيا مدينة قديمة جنوب بيوتيا ببلاد الإغريق ساعدت أثينا في موقعة مارثوان عام ٤٩٠ ق.م (التي كانت بين الفرس وأثينا) فدمرها الفرس عندما عادوا لغزو الإغريق عام ٤٧٩ ق.م (المراجع).

ثم فإن دافع الإسبرطيين الحقيقي على شن الحرب يكاد لا يستحق التقريظ، كما أنه لا يمكن لومهم على انتهاكهم لمعاهدة الصلح الحربية؛ لأنهم كانوا «مجبزين على أن يفعلوا ذلك (CF. iv 98.5- 6). لقد تركهم هذا الخوف من أثينا دون بديل معقول، أو هكذا على الأقل كان لديهم المبرر القوي الذي آمنوا به. ونعود، من ثم إلى انطباعنا الأول وهو أن أثينا، وليست إسبرطة كانت مذنبه بإشعال الحرب.

من الممكن أن يكون هناك تركيز قوى على خطأ أثينا بإبراز الطريقة التي ردَّ بها الأثينيون على الاتهامات التي وُجِّهت إليهم. إذ إن بعض الأثينيين مثلاً، الذين تصادف وجودهم في إسبرطة في مهام أخرى، عندما سمعوا اتهامات الكورنثيين وغيرهم ضد أثينا، طلبوا مخاطبة الجمعية نيابة عن مدينتهم، وتلقوا إذنًا بذلك. ولم يتحدثوا للدفاع عن أنفسهم ضد تهم الحلفاء، كما لو كان الإسبرطيون قضاة في محكمة، ولكن لكي يردوا الإسبرطيين عن قرار متسرع لشن الحرب. ومع ذلك كان لب حجتهم هو الزعم بأن إمبراطوريتهم لا تستحق كل هذه الكراهية وأنه ليس من المعقول، أو ربما ليس من الإنصاف والعدل، أن توجه ضدهم. ولكي يدعموا هذا الادعاء ذهبوا إلى أنهم كانوا مجبرين على أن يؤسسوا إمبراطورية، وأن يوسعوها عن طريق الخوف في البداية، ثم بعد ذلك عن طريق الشرف، وأخيراً عن طريق المنفعة، أي صنوف من الإكراه تحدثوا عنها فيما بعد على أن كلها «أمور عظيمة». لكن إذا كان يمكن النظر إلى الأفعال التي تؤدي من أجل الشرف والمنفعة، وأيضاً إلى الأفعال التي تؤدي من الخوف على أنها أفعال ملزمة وتحتوي على إكراه وإكراه، وتبرر بناء على هذا التفسير، فهل يوجد أي شيء يكون ممنوعاً ومحرمًا؟ على هذا النحو لا يكون بالتالي دفاع الأثينيين عن الإمبراطورية، في واقع الأمر دفاعاً؛ طالما أنه يهاجم بالفرض السابق لكل اتهام؛ أعني أن هناك فعلاً إرادياً خاطئاً. ويضيف الأثينيون القول بأنهم لم يكونوا أول من أذعن لإغراء الإمبراطورية، لكنها أُسست باستمرار بالنسبة للأضعف حتى يطوعه الأقوى، ولا أحد يكتسب شيئاً بالمصادفة عن طريق القوة وتصرفه عن ذلك الحجة المستمدة من

العدالة. ويبدو أن هؤلاء الأثينيين اعتقدوا أن حدة حجتهم المخيفة قد أثارت الرعب في نفوس الإسبرطيين، لأنه لا يمكن إلا لمدينة قوية أن تجرؤ على أن تقول هذه الأشياء، واعتقدوا أنهم بذلك قاموا بردع إسبرطة عن الحرب. ومع ذلك، يستمرون في الادعاء بأنهم يحكمون بعدل أكثر مما تقتضيه قوتهم، أو أكثر مما يفعل آخرون لو كانوا في مكانهم، كما أنهم يحذرون الإسبرطيين من أن لا ينقضوا معاهدة الصلح الحربية بينهم، بل أن يحلوا اختلافاتهم عن طريق التحكيم. والآن كما تفترض هذه الأنواع من امتيازات العدالة، فإن الأثينيين لم يكونوا أقوياء حتى يجبروا إسبرطة على أن تتسامح مع إمبراطوريتهم، أو أن تصبر عليها، وأن كل ما يفعلونه هو زيادتها، عن طريق الخوف من هذه القوة وحدها، ومع أنهم اعترفوا بصورة صريحة وعلنية بأن العدالة لا تمنعهم على الإطلاق، من السعى نحو قوة كهذه في المستقبل. ومن ثم فلا داعي أن نندهش من أن هذه الخطبة فشلت في منع الحرب، لأنها كشفت بوضوح عن أن أثينا أغضبت الحلف الإسبرطي وأثارت لديه الخوف والرعب (78-172).

وقد كرر الخطباء الأثينيون الحجة التي قدمها الأثينيون في إسبرطة على قيام إمبراطورية في عدد من المناسبات إبان الحرب. وقد أخبرهم بيركليس مؤخراً الذي دخل الأثينيون الحرب تحت قيادته، عندما بدأوا يزدادون إنهاكاً منها، بأن إمبراطوريتهم «أشبه بطغيان، يُعتقد أنه من الظلم تحمله، لكن من الخطر أن ندعه يَمْضى ويرحل» (3-63.2-11). ثم يستعرض لهم مزايا الإمبراطورية التي لا حد لها، ويحثهم على الدفاع عنها، على الرغم من الكراهية التي تحدثها من أجل الشرف الذي تجلبه لهم، وبصفة خاصة من أجل مجد يُذكر باستمرار في المستقبل (3-64.3, 62.1-11). وقد كرر هذه الأطروحة الاستعمارية، فيما بعد إبان الحرب، مبعوثون أثينيون من قوة مسلحة كانت موجودة بالفعل في جزيرة صغيرة ومستقلة، هي جزيرة ميلوس Melos، وحاولوا أن يحثوا قادة الجزيرة على أن يخضعوا طواعية لحكمهم. ولم يزعم هؤلاء المبعوثون حتى أن يبرروا الإمبراطورية

الأثينية، أو قرارها على إخضاع جزيرة ميلوس، لأن العدالة كما كانوا يدعون معرفة ذلك، ليس لها مكان في الحساب البشرى إذا لم تكن هناك قوة مساوية تجبر الجانبين معاً (v 89). وعندما رفض أهل ميلوس الإذعان والاستسلام، لثقتهم بأن الحظ السعيد سوف يؤيدهم ويقويهم من الإرادة الإلهية، لأنهم أطهار فقد «تخلصوا من الخطيئة وواجهوا الظالمين»، رد الأثينيون على النحو التالى:

«بالنسبة للإرادة الإلهية الخيرة، فإننا نأمل أن تجود علينا بالنعم كما تجود عليكم، ذلك لأننا لا نعتقد أننا نعمل شيئاً أو ندعى حقاً يرى فيه الرأى العام والعرف العام أنه تجاوز على مشيئة السماء والأرض، لأننا نعرف أن الآله، كالناس، بطبيعتها تميل إلى الحكم والسيطرة، عندما تستطيع إلى ذلك سبيلاً. وهذا قانون لا يد لنا فيه، لأننا لم نستن سنة كهذه، ولسنا أول من يطبق هذه السنة، غير أننا قد ورثناها وسنخلفها إرثاً للأجيال. ونحن نعلم أيضاً أنكم أنتم، وغيركم من الناس لو كنتم أقوياء مثلنا لكتتم تفعلون ما نفعله نحن الآن، فلنترك أمر الآلهة وسننها، يكفيننا أن نقول لكم إننا نأمل أن نحظى بعطف السماء وجودها كما تأملون أنتم..» (v105. 1-2).

وهذا الحوار بين المبعوثين الأثينيين وأهل ميلوس هو الفقرة الأكثر شهرة عند ثيوكديديس. وعلى الرغم من أن العبارات الأثينية فى «ميلوس» لم تكن سوى كشف وتوضيح لما كان يدور لمدة طويلة فى ذهن الإمبريالية الأثينية، ومن حيث إنها قدمت لنا بما هى كذلك دافعاً قوياً لأن نرى الحرب بوصفها حرباً ضد الظلم الأثينى.

إذا نظرنا إلى الحرب من هذا المنظور المعارض لمنظور أثينا، فإننا على استعداد لأن نلاحظ، وأن نتأثر بموقفين دراميين فى كتاب ثيوكديديس، وأن نرى الكتاب أيضاً على أنه يشمل موضوعاً واحداً. الأول هو خطبة بيركليس الجنائزية، التى احتفل فيها بجمال القوة الأثينية، وحتى التفاخر بأن الأثينيين قد أسسوا نصيباً

تذكارية باقية إلى الأبد لأشياء سيئة ولأشياء جيدة أيضاً، ولقد أعقب هذه الخطبة مباشرة طاعون مخيف ومدمر فى أثينا (54-34 11). والثانى أنه أعقب الحوار مع أهل ميلوس الذى كان مؤثراً بصورة كبيرة لأن الأثينيين بعد أن فشلوا فى إقناع أهل ميلوس، ذبحوا، بعد ذلك رجالهم الناضجين، واستعبدوا النساء والأطفال، نقول أعقب الحوار مباشرة حملة عسكرية صقلية، تجاوز فيها الطموح الأثينى فى النهاية الحد المعقول، وانتهت بمحنة حسمت قدر أثينا النهائى. ولذلك يحثنا ثيوكديدس على أن نتصور الطاعون وكارثة صقلية، إلى جانب الهزيمة النهائية لأثينا فى الحرب، من حيث إنها صنوف من العقاب المحتومة لسلوكها المشين وظلمها (CF. I 23. 3-6).

ومع ذلك لا يبدو أن ثيوكديدس نفسه يشارك فى هذا التفسير للحرب بوصفها عقوبة إلهية أو كونية لأثينا. وعلى الرغم من أنه رفض التأمل فى أسباب الطاعون، فإنه يخبرنا بأنه كان منتشرًا فى أفريقيا وآسيا أيضاً قبل أن يحل بأثينا، ويسخر من سرعة تصديق أولئك الذين اعتقدوا أن مبلغًا من مبلغى الوحي القدماء قد تنبأ به (ii 48,54.1-3; Cf. V 26.3-4). وبالنسبة للحملة العسكرية الصقلية، فإن ثيوكديدس يقول إنه على الرغم من أنها تجاوزت حدها، فإنه كان يمكن لها أن تنجح بقيادة أفضل، ودعم أكثر من الوطن للجيش (11 65.11; cFVI 15.3-4). وفضلاً عن ذلك، فما دامت رواية ثيوكديدس قد توقفت قبل نهاية الحرب بست سنوات، مع تأسيس الأثينيين حديثاً حكماً أسمى وكسبهم نصراً بحرياً مهما أعاد ثقتهم التى لا يزالون يهيمنون بها ضد إسبرطة، فإننا منساقون إلى التأمل فيما إذا كانت النتيجة النهائية للحرب محتومة ومقدرة بأى معنى.

لكن حتى بغض النظر عن مسألة ما الذى سبب المعاناة الأثينية، فإنه كلما قرأ المرء ثيوكديدس، شعر بصورة أقل بأن أثينا كانت تستحق المعاناة أو أنها تناسبها، وبوجه عام، إن استجابتنا الأولى للكتاب كله ليست الارتياح لأن العدالة قد تحققت، بل ربما كان إلى حد كبير شعوراً بالحزن. وينشأ هذا الحزن بقدر كبير على

الأقل من إحساس متزايد بأن هزيمة أثينا ليست انتصاراً للعدالة، وإنما العدالة ذاتها هي من بين الضحايا الرئيسية للحرب. وسواء انتبهنا أم لم ننتبه إلى الواقعة التي تقول إن هزيمة أثينا جاءت متأخرة للغاية لكي تنقذ أهل ميلوس وغيرهم، ضحايا سلطة القوة الأثينية الذين ليس لهم حول ولا قوة، فإنه لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن الإسبرطيين المنتصرين أصبحوا - إن لم يكونوا باستمرار جائرين - على الأقل مثل الأثينيين. فالإسبرطيون وحلفاؤهم مثلاً، هم الذين هاجموا بلاتيا، على الرغم من القسم الذي أقسموه بشرف البطولة البلاتينية في الحرب الفارسية لحماية استقلال بلاتيا، وعلى الرغم من أن بلاتيا لم تُجبر على أن تتحالف مع أثينا عن طريق عدم اكتراث إسبرطة الخاص بالتهديد من أهل طيبة(*) المجاورين لهم. وبعد أن حاصر الإسبرطيون المدينة، قتلوا كل البلاتينيين الذين حاصروهم، ليس لأنهم صدّقوا الاتهامات الوحشية ضدهم عن طريق أهل طيبة، وإنما إرضاء لأهل طيبة الذين كانوا مفيدين لهم أثناء الحرب فيما يقول ثيوكديدس، ولكي يسترد الإسبرطيون ثلاثمائة أسير (111 55. 1; cF. 11 71- 74; 111 68) وافقوا أهل طيبة على ما يُسمى بصلح نكياس Nicias، الذي خانوا فيه - من بين آخرين كثيرين - المدن التي اعتمدت على الوعود السخية من القائد الإسبرطي «براسيداس» Brasidas نظير تمردهم على أثينا(٤). وهذان هما فقط نموذجان من النماذج الكثيرة التي تؤكد ما قاله المبعوثون الأثينيون في جزيرة ميلوس عن الإسبرطيين، أنهم يتمسكون بصورة ظاهرية في علاقاتهم بالآخرين بأن ما هو مفيد وصالح يكون عادلاً (وما لا يكون مفيداً لا يكون نبيلاً) (v 105.4) على الرغم من أنه ليس الإسبرطيون والأثينيون فحسب الذين يشهد سلوكهم على ضعف العدالة في الحرب. ولناخذ مثلاً واحداً مؤثراً؛ وهو أن ثيوكديدس يقول في فهرسه المتبحر عن مدن كثيرة وأمم كثيرة حاربت ضد صقلية أو معها أنهم بوجه عام لم ينحازوا بسبب العدالة أو صلة

(*) عندما أخفقت طيبة في بداية حرب البيلوبونيز في الاستيلاء على بلاتينا، أوعزت إلى الإسبرطيين فحاصروها (٤٢٩-٤٢٧ ق.م)، ثم استولوا عليها ودمروها. لكن أعيد بناؤها بعد ذلك (المراجع).

القراة بقدر انحيازهم بسبب المنفعة أو الإكراه والإجبار أيضاً (V 11 57.1FF.).
وعلاوة على ذلك احتقر الناس القوة الرادعة الظاهرية للقانون أو العدالة حتى
عندما لم يخدم هذا السلوك أى مصلحة من مصالحهم الخاصة، سوى إشباع عاطفة
مباشرة. ويمكن أن نفهم هذا على الأقل أثناء الطاعون الذى حل بأثينا، عندما
خلص الإشراف على الموت الناس من كل قهر يصدر عن الخوف من الآلهة، أو
عن أى قانون من قوانين الموجودات البشرية، كما اعتقد الناس أنه من المناسب أن
يحصدوا مكاسبهم بسرعة، وبقصد اللذة؛ لأنهم نظروا إلى حياتهم وممتلكاتهم
أيضاً على أنها سريعة الزوال (ii 53). ومع ذلك من الصعب أن نفهم الجنود
المرتزة التراقين المتعطشين لسفك الدماء الذين ذبحوا فى طريقهم من أثينا، الرجال
والنساء والأطفال، وحتى البهائم فى المدينة الصغيرة ميكاليسوس Mycalessus.
ويخبرنا ثيوكديدس بأن هذه كارثة، من حيث إنها تستحق الرثاء، إذا نظرنا إلى
حجمها، مثل أى شىء يحدث فى الحرب (v11 29.4 - 5, 30.3). وما هو أكثر
رعباً من كل ذلك، هناك تفسير ثيوكديدس للحرب المدنية فى كوركيرا وللحروب
المدنية التى هزت من ثم كل بلاد اليونان. وسبب هذه الفتن هو الرغبة فى الحكم،
المغروسة فى التهافت على الكسب، وحب المجد، لكن بعد مدة اتخذ العنف فيما
يسدو مظهر حياة قائمة بذاتها. أصبح الثأر محل تقدير عظيم على أن لا يضر
بالنفس، ولم يتحدد مجاله عن طريق العدالة ومصلحة المدينة، وإنما فقط عن طريق
اللذة المباشرة للفئة التى لها السيطرة والغلبة. وفضلاً عن ذلك قتل المشايعون
المواطنين الذين ظلوا محايدين، سواء لأنهم لم ينضموا إليهم، أو من الحقد الذى
ربما أبقوا عليه (111 82).

إن هذا المشهد المحزن لعجز العدالة فى مواجهة الأنانية والعنف ليس سوى
خاصية للحرب البيلوبونزية. ويبين ثيوكديدس - عن طريق تفسيره للعصور
القديمة، سواء فى اليونان أو قبرص، وكذلك عن طريق وصفه للقوى الناشئة فى
مقدونيا وتراقيا أن مصير العدالة فى هذه الحرب كان هو نفسه مصيرها من قبل،

ومصيرها فى كل مكان (I 2- 17'.11 97- 99; v12-5). ويخبرنا فضلاً عن ذلك بأن الأشياء العنيفة مثل تلك التى حدثت فى المدن إبان الحروب المدنية قد حدثت من قبل، وستحدث باستمرار فى المستقبل، طالما وجدت الطبيعة البشرية نفسها (111 82. 2). هذا التقرير الصلب عن الطبيعة البشرية هو الصدى الأكثر وضوحاً عند ثيوكيدديدس لوعده الافتتاحى بأن يكشف عن الحقيقة الشاملة والدائمة الخاصة بالشئون البشرية. والدرس الأكثر وضوحاً للعمل كله، بالنسبة للسياسى والآخرين بالمثل هو فى واقع الأمر أن يلاحظ المرء أنه طالما بقى نوعنا، فإنه يجب علينا أن نعتمد على طبيعة بشرية تتغلب باستمرار، عندما تمنح لها الفرصة على ألوان الردع الهشة للقانون والعدالة. ومع ذلك لم يقل ثيوكيدديدس إن كل شخص يصبح فاسداً على حد سواء من الناحية الأخلاقية نتيجة للحروب المدنية. صحيح أن الإسبرطيين مثلاً، وهم يختلفون فى ذلك عن الأثينيين، لم يستغلوا تفوقهم فى اليونان لتأسيس إمبراطورية، وأصبحوا - على حد تعبير ثيوكيدديدس - موسرين ومعتدلين فى الوقت نفسه، كما فعل أهل خيوس. غير أنه صحيح أيضاً، كما يخبرنا ثيوكيدديدس فيما بعد، أن الإسبرطيين وأهل خيوس فاقوا كل المدن الأخرى فى عدد عبيدهم (v 111 24.4, 40.2). وبمعنى آخر، كان اعتدال الإسبرطيين من حيث هو كذلك، فى الشئون الخارجية مغروساً فى خوفهم من ثورة العبيد. إن سلوكهم لا يناقض القاعدة العامة لضعف القانون والعدالة فيهم، ولذلك قلما يخفف الحزن الذى نستجيب به فى البداية لعمل ثيوكيدديدس كله.

ومع ذلك فإن ما نسميه بصورة فضفاضة ضعف العدالة فى الحرب هو بالنسبة للأثينيين الذين زعموا قبل أن تبدأ الحرب أنه لا أحد ينصرف عن الكسب عن طريق اعتبارات العدالة هو سبب الحزن بصورة أقل من تأكيد أبعد على أطروحتهم الأساسية وهى أن الأقوى يقهر الأضعف باستمرار. وقد أيد الأثينيون هذه الأطروحة، ولذلك رفضوا الاهتمام بالفضيلة كما تُفهم حسب ما جرت عليه التقاليد (11 63. 2; v 101)، على أساس أن هذه الفضيلة لا تطابق رغبات الإنسان الطبيعية والتى تجبره على الأمن والشرف والمنفعة. وقد نعتقد بالتالى أن الأثينيين

كانوا متسرعين حتى إنهم لم يعتذروا عن السلوك الماضى للقوى، وسلوكهم هم أيضاً، عن طريق إجبار طبيعى؛ لأنه حتى إذا فعل أولئك الذين لديهم قوة على الكسب والحكم ذلك باستمرار، فإنه لا ينجم عن ذلك أنهم مجبرون على ذلك. غير أن الأثينيين لم يعتمدوا على هذا الدليل غير الكافى لحجتهم. ولكى نرى ذلك بصورة أكثر وضوحاً، فإنه يجب علينا أن ننظر مرة أخرى إلى ما قاله السفراء الأثينيون فى الحوار الميلانى Melian، حيث شجعهم تفوقهم العظيم فى القوة على أن يكونوا صرحاء ومجاهرين. لقد أراد الأثينيون أن يضيفوا جزيرة ميلوس إلى إمبراطوريتهم، وأخبروا القادة الميليين بألا يتوقعوا الانصراف عنهم، عن طريق إثبات أن أثينا لم تقترف ظلماً. لأن القادة الميليين أنفسهم كما يقرر الأثينيون، يعرفون أيضاً أن العدالة تُقرر فى الكلام البشرى أو الحسبان البشرى على أساس قوة متكافئة للإجبار، بينما يستطيع الإسمى أن يفعل ما يستطيع، أو ما هو ممكن، والضعيف يخضع ويستسلم (v. 89). يعتقد المليون كما يشيرون فى ردهم أنهم مُنعوا من أن يتحدثوا عن العدالة، وأُمرُوا أن يقيدوا أنفسهم باعتبارات المصلحة، إذا أرادوا أن يستمع إليهم الأثينيون. ومع ذلك أساءوا فهم الأثينيين الذين كانوا يقصدون بدلاً من ذلك عدم وجود عدالة، وبالتالي عدم وجود إمكان للحديث عنها بصدق، وليست هناك حاجة لمنع هذا الحديث فى أى موقف حيث لا يتطابق خير حزب ما مع خير الحزب الآخر. لأنه ألسنا نُجبر جميعاً، إذا كنا نشعر ونحس، على تعقب خيرنا الخاص؟ ومع ذلك أليست حجة العدالة نفسها تعترف بأن هذا الخير قوة ملزمة عن طريق الادعاء بأنه فى مصلحتنا نحن، على الأقل على المدى البعيد أو بالمعنى الصحيح، أن يكون عادلاً باستمرار؟ كما أن الميليين حذروا مؤخراً فى الحوار عندما اتهموا الأثينيين بأنهم ليسوا عادلين، بأن الأثينيين لن ينجحوا فى إخضاعهم لأنهم، وقد تحرروا من الخطيئة، سيساعدتهم الحظ من الإله، وأيضاً عن طريق أقاربهم الإسبرطيين (v 104). حقا إن الزعم بأن العدالة هى باستمرار مصلحة المرء متضمن فى الفكرة الخالصة عن العدالة، لأننا نتصور العدالة بأنها الخير العام، ويتضمن الخير العام خير المرء الخاص. كما أن الميليين أنفسهم قدموا حججاً فى حقيقة الأمر، فى محاولتهم الأولى للبرهنة على أساس المصلحة، وليس

العدالة، نقول قدموا حججاً على الأقل بصورة ضمنية من هذه الفكرة عن العدالة. لأن ما قالوه هو أنه من المفيد بالنسبة للأثينيين، الذين قد يكونون في يوم ما في خطر، أن لا يفسخوا «الخير العام»، ولكن أن يجعلوا الإنصاف والعدالة مفيدتين للمرء الذي يكون في خطر، وأن يمنحوه بعض النفع استناداً إلى بعض المنفعة من الحجج التي لا تكون دقيقة تماماً (v. 90). ومع ذلك فإن الأثينيين كانت لديهم القدرة على أن يبينوا أنه ليس من مصلحتهم الخاصة أن يسمحوا للميليين بأن يظلوا مستقلين. وبوجه عام تعرف الأطروحة الأثينية أن الخير العام، أو بالأحرى اتفاق المصالح لا يمكن أن يوجد باستمرار في كل موقف بين الناس. وفضلاً عن ذلك، فإنها تؤكد أنه في الحالات التي لا يمكن أن يوجد فيها الاتفاق نكون مجبرين حالما نفهم الموقف، على أن نتعقب خیرنا الخاص من حيث إنه يتميز عن خير الآخرين؛ لأنه مكلف بالنسبة لنا، وليس بالنسبة للآخرين، وحتى الحجة المضادة لمصلحة العدالة لا بد أن تسلم في النهاية بأن العدالة الحقيقية لا تستطيع أن تناقض قوة رغبتنا الطبيعية لخیرنا (٥). وعلاوة على ذلك إذا أُجبرنا للأسباب التي أشرنا إليها على أن نتعقب خیرنا الخاص، فإننا نُجبر كذلك على أن نتعقب ما نعتقد أنه خیرنا الخاص، على الرغم من أنه مكلف بالفعل بالنسبة لنا أن نسيء الحكم على ما عساه أن يكون في الحقيقة. وهكذا اعتقد الأثينيون أنه من الخير بالنسبة لهم أن يحصلوا على إمبراطورية ويوسعوها، حتى على حساب الحرب مع إسبرطة، ولهذا السبب وحده لم يعترفوا بأنهم ارتكبوا خطأ بالنسبة لفعل كهذا.

ويميل المرء إلى رفض هذه الحجة الأثينية بأكملها، لا سيما أنها جاءت عن طريق السفراء في مليوس Melos ثم أعقبتها مجزرة للمواطنين الميليين. غير أن ذلك رد غير كاف، وليس بسبب المجازر، وحتى تهديدات المبعوثين الخاصة لهذه المجازر إذا رفض الميليون الخضوع، ليست نتائج ضرورية وملائمة للحجة ذاتها. وقد يكون صحيحاً أن الحجة الأثينية ساهمت في إرادتهم للحصول على إمبراطورية وتدعيمها، بيد أنه يصدق أيضاً على الأثينيين، أو على الأقل على الأفضل من بين قاداتهم، أنهم أظهروا اهتماماً غير عادي يليق بحكمهم الإمبريالي،

وأنه نبيل حقاً، على الرغم من أن الظواهر عكس ذلك، فإن أطروحتهم الإمبريالية ذاتها هي إلى حد كبير نتيجة اهتمامهم بالعدالة والنبيل، لأن هذه الاهتمامات هي التي جعلتهم يعطون لأنفسهم دفاعاً عن إمبراطوريتهم، ودفاعاً دون صنوف مألوفة من الرياء. وفضلاً عن ذلك، لقد بدا للأثينيين أن قبول دفاعهم عن الإمبراطورية، وعن الأنانية ليس بالضرورة، أن يرفضوا ما هو أكثر سموا بصورة حقيقية أو ما هو أكثر نبلاً. وقد تصبح من ثم مسألة ذات أهمية خطيرة بالنسبة لنا أن نرى على أى أسس اعتقد الأثينيون أنهم سادة ونبلاء، أو بصورة عامة يفوقون غيرهم، وأن نفحص عما إذا كانت وجهة نظرهم عن أنفسهم صحيحة.

يتحدث الأثينيون عن تفوقهم، وبصفة خاصة تفوقهم من حيث إنهم أفراد، على مواطني المدن الأخرى بطرق عديدة، ويربط الأثينيون بالنسبة لإسبرطة في الدفاع عن إمبراطوريتهم - حجة القهر والإكراه - التي تتعلل بها أى سلطة حاكمة أخرى يربطونها بزعم أنهم يستحقون بصفة خاصة أن يحكموا بسبب ذكائهم - بصفة عامة - الذى يفوق غيرهم، وحماسهم العالى. ولم يزعم الخطباء الأثينيون بالطبع أن صنوف الامتياز هذه التى ساهمت بصورة كبيرة للغاية فى الانتصار اليونانى فى الحرب مع الفرس، لا تزال فى خدمة الحرية اليونانية، إذا كانت كذلك دائماً بالفعل. بيد أنهم مع ذلك عاجلونها على أنها بسيطة بالنسبة لإمبراطوريتهم، أو على الأقل من حيث إنها لا تجعلهم يستحقون كل هذه الكراهية (I 73. 2- 74.4, 75. I, 76 2). إن ما قاله الأثينيون فى إسبرطة قد أسهب فيه بيركليس فيما بعد فى «الخطبة الجنائزية» التى يتحدث فيها عن الشعب الأثينى بوصفه محباً للجمال والحكمة. وفضلاً عن ذلك فإنه يمدح الأثينيين لرغبتهم فى أن يكونوا شجعاناً فى المعركة، دون حاجتهم إلى الاعتماد على تدريب طويل وشاق، ويمدحهم بوجه عام لانخراطهم النشط فى الحياة السياسية؛ الحياة التى لا تحتاج فى أثينا إلى إهمال الاهتمامات الخاصة، ولكنها بالأحرى تكمل التطوير اللطيف للقوى الأسمى للفرد ذات الأبعاد الكثيرة. إن القوة الأثينية - كما يرى بيركليس - هى تحقيق المواطنة

البارزة حتى إن أثينا لا تعطى فرصة للمدن التي تخضع لها لكي تلومها على أنها لم تُحكم عن طريق أناس جديرين بالحكم (41- 37 11).

إن القول بأن الأثينيين قد اختاروا بحرية أن يستخدموا ذكاءهم ومواهبهم الأخرى لصالح المدينة، كما أنهم على استعداد لأن يخاطروا بحياتهم من أجلها هو جانب حاسم من وجهة نظرهم عن أنفسهم من حيث إنهم نبلاء. ولقد استطاع بيركليس أن يثير حميتهم الوطنية بسؤالهم ألا ينظرون عن طريق الحساب وحده إلى المنافع الشهيرة التي تأتي من مقاومة الأعداء، ولكن بالأحرى أن يلاحظوا قوة المدينة، ويصبحوا محبين لها، ويكونوا على استعداد، من حيث إنهم محبون لها، بأن يتباهوا بالجنود القتلى الذين قدموا لها العطايا الأكثر نبلاً لفضيلتهم. (11 43.1) ويستخدم بيركليس كلمة «نبيل» أو «جميل» بالإشارة إلى موت الجنود؛ لأنه ينظر إلى تكريس حياتهم لأثينا على أنه يجاوز مجرد الإحصاء أو الأنانية، وعلى نحو مماثل عندما يزعم بصورة ضمنية أن أثينا نفسها جميلة أو نبيلة حتى إنها توحى بحب جنسى شهوانى erotic، فإنه لا يفعل ذلك بسبب قوتها فقط، وإنما بسبب ما يراه بوصفه تفوقها، حتى في العلاقات الخارجية على تدبير أنانى. ولا يعنى ذلك أنه يعتقد أن السياسة الأثينية تواجهها اعتبارات العدالة؛ إنه يتباهى بأن الأثينيين أقاموا في كل مكان نُصباً تذكارية دائمة لصنوف الشر ولصنوف الخير. بيد أن بيركليس يقول إن الأثينيين هم وحدهم الذين يفيدون الآخريين من وثوق لا خوف فيه بحريتهم الخاصة بصورة أكثر من حسابات للمصلحة، (5 40. 11 41.4) وحتى عندما يتحدث عن نُصب تذكارية دائمة لصنوف الشر ولصنوف الخير، فإنه يضع في اعتباره صنوف الشر التي عانت منها أثينا، والضرر الذي ألحقته بالآخرين. إن لا محدودية طموحات أثينا البعيدة، ورغبتها في أن تتحمل بصورة كبيرة من أجل الغايات العظيمة، دليل عند بيركليس على تفوقها النبيل على مجرد حسابات الربح والخسارة. لقد وهب الأثينيون أنفسهم بحرية من أجل غايات نبيلة وعظيمة من حيث إنهم بصفة خاصة أفراد لهم علاقة بالمدينة، ولكن حتى بوصفها مدينة لها علاقة بمدن أخرى، أو على الأقل كما تبدو في أعينهم الخاصة. بخصوص

ذلك، يجب ألا ننسى أن المبعوثين الأثينيين إلى إسبرطة تحدثوا عن كبح مدينتهم الذي يستحق الثناء في استخدام السلطة التي تمارسها على رعاياها؛ وهو كبح قد مارسه أثينا حتى على الرغم من أن ذلك يبدو تدمراً مشجعاً ويبعث على الأمل، من حيث أنه يجعل الحكم أكثر صعوبة (I 76.3 - 77.5).

ولأن الأثينيين قد نظروا إلى أنفسهم على أنهم نبلاء، وجدّرون بالحكم، فإنهم نظروا أيضاً إلى الشرف أو المجد الذي توقعوه من إمبراطوريتهم على أنه ليس خيراً عظيماً لأنفسهم فحسب، بل من حيث إنه أعظم من ذلك. لقد قال لهم بيركليس إنه من الحكمة أن يقيموا إمبراطورية ليست لها حدود، على الرغم من الكراهية التي يثيرها ذلك، على أساس أن الكراهية لا تدوم إلا قليلاً، في حين أن تألق الإمبراطورية ومجدها المقبل سيبقيان في الذاكرة إلى الأبد، غير أنه يستمر مضيفاً إلى ذلك أن هذا المجد شيء نبيل، وهو يعنى به من جهة التفكير في تفوقهم النبيل على أنانية محدودة أو تحرص على المصلحة فقط (11 64. 5-6) واتفاقاً مع الموقف الأثيني تجاه الشرف أو المجد، فإن مبعوثيهم عندما تحدثوا في إسبرطة عن «الأشياء العظيمة» التي تجبرهم على أن يحرصوا على إمبراطوريتهم ويوسعوها، تحدثوا عن الشرف من حيث إنه يتميز عن مجرد المنفعة، ولا يمكن رده إليها من الناحية الظاهرية (1 75.3, 76.2). صحيح أن «القيبادس» تحدث مؤخراً عن رغبته في الشرف من حيث إنه جانب من رغبته في المنفعة. لكنه حتى في هذه الحالة - كما يبين ثيوكديدس - لم يبحث عن الشرف من حيث إنه أعظم أو ألد منفعة فحسب، وإنما من حيث إنه جزاؤه العظيم على أعمال نبيلة، على الأعمال التي هي في نظره العظمة الذاتية، ومفيدة للمدينة كلها (v1 16.1- 3, 16.5 cfv 15.2).

إن القول بأن الأثينيين كانوا نبلاء بصورة بارزة، أو تبعث على الإعجاب، لم يكن زعمهم الخاص عن أنفسهم فحسب. بل وحتى الكورنثيون المعادون اضطروا لأن يحذروا حلفاءهم الإسبرطيين من الخطر القادم من أثينا، وإلى أن يتملقوا السلوك الأثيني، وقالوا من بين أشياء أخرى إن الأثينيين «استخدموا أجسامهم، التي كانت غريبة عليهم، من أجل المدينة، واستخدموا ذكاءهم الذي هو خاص

بهم، لكي يفعلوا شيئاً من أجلها» (I. 70. 6). صحيح أن الكورنثيين كان لديهم باعث لكي يبالغوا في درجة الحماس الأثينية، مثلما كان لدى بيركليس والخطباء الأثينيين الآخرين دافعهم لكي يبالغوا في تملقهم لجمال أثينا ومجدها. بيد أن الحقيقة الخاصة بالأثينيين، كما أصبحت جلية واضحة من أعمالهم هي بطريقة ما أكثر جمالاً، مما تدفعنا خطب بيركليس الرائعة إلى الإيمان به. ففي فترة مبكرة في الحرب مثلاً كان انتصاراً «فورميو» Phormio البحريان على الأساطيل البيلوبونزية العظيمة في خليج كورنثة اختباراً رائعاً لقيادته الجريئة والذكية، وعلى مباراة متحمسة للبحارة الأثينيين. (92 - 83 11). ونرى فيما بعد تجلياً للديمقراطية في أحسن أحوالها عندما اقترح «ديموستين» Demosthenes بشجاعة في وقت لم يكن فيه حتى ضابطاً، أن يقوم بتحسين بيلوس pylos على الأرض البيلوبونزية، وأقنع القوات الأثينية بأن تفعل ذلك، ليس ببساطة لأنهم لا يريدون أن يظلوا عاطلين هناك عند انتظار رياح مواتية. وقد أدى هذا الفعل الذي اتبعه نماذج أخرى من مهارة ديموستين، والبسالة الأثينية إلى استسلام الإسبرطيين الثلاثمائة الذي لم يُسمع عنه من قبل، وسمح لأثينا بالتالي أن تنهى الحقبة الأولى من الحرب وفقاً لشروط مناسبة (iv 6 - 4 cF. iv 2. 4-5.2).

ويتضح الجانب الرائع من الديمقراطية الأثينية أيضاً فيما خلفه العصيان الذي حدث في ميتلين Mytilene^(*)، وسحقته أثينا بعد حصار طويل. وعلى الرغم من أن الأثينيين أمروا بقتل كثير من المواطنين الذكور؛ وأرسلوا سفينة لتنفيذ هذه الأوامر، فإنهم عدلوا عن ذلك في اليوم التالي. فقد رأوا أنه أمر وحشي وجسيم؛ أي أنه من التطرف أن يحطموا المدينة كلها، وليس فحسب أولئك الذين كانوا مسئولين عن العصيان. ولذلك عقدوا مجلساً ثانياً في اليوم نفسه، وقرروا فيه أن لا يقتلوا الأغلبية العظمى من الميتلنيين Mytileneans. وتم إرسال سفينة ثانية في الوقت المناسب، وبفضل حماس المجدفين واشمئزاز أولئك الذين كانوا على ظهر السفينة، وصلت الأوامر الجديدة في الوقت المناسب لكي تنقذ ميتلين Mytilene

(*) المدينة الرئيسية في جزيرة لسبوس اليونانية (المراجع).

من الفناء. إن التغير الأثيني في هذه المناسبة هو مثال ليس له نظير، على الأقل أثناء الحرب لشعب بأكمله يظهر اعتدال السلوك. لقد عرف الأثينيون أنه من الأفضل ألا يصدقوا حجة كيلون Celon في المجلس أن العدالة تتطلب عقاب كل الميتلين(*) . كما كان الإحساس نفسه بالعدالة والنبيل الذي أدى بالميتلين إلى الدفاع عن إمبراطوريتهم، وأن يفعلوا ذلك بحرية من التظاهر والرياء، يضرب بجذوره في سلوكهم المعتدل بصورة ملحوظة والكريم بصورة نسبية تجاه الميتلين (iii 36, 44).

ومع ذلك فإن المثال الرائع للنبيل الأثيني هو الذي ظهرت فيه أثينا نبيلة إلى حد الشطط؛ أعنى به الحملة البحرية إلى صقلية. إن إضافة صقلية إلى إمبراطوريتها كان حلمًا أثينياً؛ حلمًا نماه بيركليس نفسه عن طريق إخبار الأثينيين بالإمكانات اللامحدودة لتفوقهم في البحر. مع إن بيركليس حذر أيضًا من محاولة توسيع الإمبراطورية إبان الحرب مع إسبرطة، وربما كان يعارض الحملة الحربية على صقلية لو كان على قيد الحياة من حيث إنها مبتسرة ومتعجلة. إن رؤية بيركليس لأثينا هي رؤية لمدينة تحب النبيل، ولكن مع حبها لحسن التدبير والاقتصاد في النفقات في حين أن الحملة البحرية على صقلية كانت مخاطرة مكلفة بصورة مفرطة للغاية. ومع ذلك فإن بيركليس نفسه كان سوف يسلم بأن هناك شيئًا جميلًا بصفة خاصة، حتى إذا لم يكن جمال الصحة، فهو جمال الكرم والسخاء. وقد وقع كل الأثينيين على حد سواء كما يرى ثيوكديدس، في حب الحملة الحربية الصقلية. وقد تم التعلق بالحب الشهواني الذي طلبه بيركليس من الجماعة الأثينية في حقيقة الأمر عشية العمليات الحربية^(٦). وليست الرغبة في الثروة أو السلطة، أو حتى المجد هي التي تبعث الروح في نفوس الأشخاص الذين هم في ربيع العمر، ولكن ما يبعث فيهم ذلك هو «الاشتياق إلى نظر وتأمل أبعد» (v1 24.3). ويجب علينا أن لا

(*) كان كليون الزعيم الشعبى الكبير قد اقترح فى الجمعية الأثينية أن يقتل جميع الذكور البالغين من سكان المدينة العاصمة ووافقت الجمعية ، وعندما أذيع نبأ هذا الأمر الوحشى فى أثينا دعا العقلاء المعتدلون إلى عقد اجتماع ثان للجمعية ، واستصدروا منها قرارا بإلغاء القرار السابق ... إلخ (المراجع).

نتغاضى تماماً عن الأقوال الأثينية التى تذهب إلى أن هدفهم فى صقلية هو مساعدة أقاربهم فى جزيرة ليونتين، وحلفائهم فى بحر إيجه (19.1, 1-2, 18. 1, 6.1, 18. 1). وعلاوة على ذلك عندما منيت الحملة البحرية الأولى بهزائم خطيرة، وأحدث ليلوبونزيون أيضاً محنة للوطن بسبب احتلال حصن بالقرب من أثينا، لم يبق الأثينيون فى صقلية فحسب، بل أرسلوا أسطولاً ثانياً كبيراً مثل الأسطول الأول. ولم يستطع أى شخص كما يخبرنا ثيوكيدديدس أن يصدق فى البداية أن القدرة على الصمود ممكنة. وحتى بعد هزيمة أثينا البشعة فى صقلية، أظهرت مرونة فى متابعة الحرب مع إسبرطة أدهشت العالم اليونانى كله^(٧) لقد كانت إسبرطة، بالفعل، أكثر تواضعاً فى ثرائها من أثينا. لكن ليست هناك مدينة أخرى نافست أثينا، كما رأينا من قبل فى العمليات الحربية الصقلية وما أعقبها بسبب عظمة طموحها، وشدتها فى الخصومة.

لقد انتهت العمليات الحربية الصقلية بالإخفاق. مع أن بيركليس أخبر الأثينيين منذ سنوات خلت بأنهم سيكونون على جانب من الشهرة فى المستقبل بسبب حكمهم لأعظم الإمبراطوريات اليونانية، حتى إذا أخفقوا فى أهدافهم الحربية المباشرة. إن الفشل كما يشير ممكن باستمرار، لأن كل الأشياء كما يستمر فى القول تفسد أيضاً بالطبيعة (ii 64.3). ويبدو أن وعى بيركليس المستنير بأن كل شىء لابد أن يفسد فى النهاية قد ساعد فى تنمية اعتقاده بأنه من الحكمة أن يواصل الأثينيون متابعة مجد يذكر باستمرار على أنه الخير الأعظم (ii 64. 5- 6 and context). كما أننا نستدعى أيضاً أن بيركليس احتفل بنصب تذكارية دائمة حتى بالإخفاقات الأثينية على الرغم من أنه من الصعب الاحتفال بهزيمة أثينا فى العمليات الحربية الصقلية حتى على الرغم من أن ذلك كان أكثر الإخفاقات الأثينية التى يمكن تذكرها، والأكثر نبلاً بطرق ما، ولا يسع المرء سوى أن يشعر هنا على الأقل بأن تعقب المجد الإمبريالى هو سوء تدبير، ولا يستحق ثمنه المرعب. لأننا لا نشعر فحسب بعظمة متاعب الجيش، وإنما نرى أيضاً بشاعة فى أثينا ظهرت وانكشفت بسبب هزيمتها. وعلى الرغم من المثابرة المدهشة لأثينا فى العمليات الحربية

الشجاعة التي نظر إليها ثيوكيدديدس نفسه على أنها ممكنة، فإن الجيش كله تحطم في صقلية بسبب الجرى قصير النظر وراء المصالح الخاصة، أو ما بدا على أنه مصالح خاصة، على حساب المصلحة العامة.

ذكر ثيوكيدديدس في تأبينه لبيركليس الهزيمة الأثينية في الحرب، وفي صقلية بصفة خاصة، وردها إلى طموحات خاصة بالشرف والكسب؛ طموحات لم تعد تُردع وتُكبح بعد موت بيركليس، عن طريق العقل والتوجيه ذى الروح العامة للمواطن الرائد (ii 65. 7- 12). لم يعد هناك ذلك الانسجام بين الطموحات الخاصة للقادة والمصالح العام الذى كان يميز أثينا تحت قيادة بيركليس. ويذكرنا هذا التحليل بتهمة من تهمة نيكياس Nicias، في محاولته لصرف الأثينيين عن العمليات العسكرية الصقلية بأن زميله القائد «القيادس» قد حث عليها من دوافع أنانية تماماً (vi 12.2). ومن ثم قد يقول المرء فى دفاع القبيادس أن طموحه الخاص بالشرف والثروة من الحملة العسكرية الصقلية ينسجم تماماً مع رغبات المجلس الأثينى. غير أنه يجب على المرء أن يضيف القول بأن رغبات الناس، كما تم التعبير عنها فى المجلس، ليست مقياساً حقيقياً لمصالح المدينة، وليس بسبب جهلهم بمصالحهم.

وحتى القول بأن الشعب الأثينى أخضع المصلحة العامة لنوع من المصلحة الخاصة يصبح واضحاً جلياً، علاوة على ذلك استجابتهم الوحشية لصنوف من التمثيل بتمائيل الإله هرمس التى حدثت عند الاستعداد لرحيل الحملة إلى صقلية(*) . لقد اعتقد الأثينيون أن صنوف التمثيل هذه كانت ذات فآل سىء بالنسبة للحملة العسكرية، وأنه تم القيام بها على الرغم من أنه يصعب أن يكون ذلك مقبولاً كجزء من المؤامرة ضد الشعب (vi 27). ربما اعتقد بعض الأثينيين أنهم يستحقون الفشل فى صقلية، أو أن الأفراد الطغاة قد تأمروا ضدهم، من حيث إن ذلك عقاب على كونهم مدينة طاغية. وعلى أية حال أوقد خوفهم المرضى من

(*) تسلل مجهولون فى جنح الظلام وحطموا أنوف تماثيل الإله هرمس، وأذانيها، وأعضاء تذكيرها وقال قائل إن طائفة من أنصار القبيادس بزعامته قاموا بهذا العمل، وقد كانت هذه التماثيل رمزا للإخصاب ووقاية للسكان من كل سوء (المراجع).

المؤمرات الأوليجاركية والطغيانية ما كان بالنسبة لهم عاطفة غير مميزة للانتقام من معاصي ضد الآلهة. لقد قبضوا على أناس كثيرين محترمين وقتلوا بعضهم لأنهم كانوا متهمين فقط. واستدعوا «القيادس» القائد من قيادته فى صقلية لكى يواجه التهمة الخطيرة وهى انتهاك حرمة الشعائر الدينية، وهذا أيضاً كما يزعمون يتعلق بمؤامرة ضد الشعب (vi 53, 60.1- 61.1). إن هناك بالتالى أسباباً، بصورة لا يمكن إنكارها، لاتهام القيادس بأنه ذو طموحات طغيانية وأنه خان أثينا لصالح إسبرطة بعد أن هرب من المحاكمة. ومع أنه كان قائداً أثينياً كفوفاً، فإن طرده من القيادة الأثينية، والمشورة التى قدمها لإسبرطة، قد أديا مباشرة إلى فشل أثينا فى صقلية. لقد كان الشعب الأثينى الفقراء فى معظمهم الذين أطلقوا على أنفسهم لفظ المجتمع كله شغوفين بأن يقهروا صقلية حتى إن أولئك الذين هم من مواطنيهم الذين عارضوا العمليات الحربية خشوا أن يهددوها. ولم يُردع هؤلاء الأثينيون من الحملة العسكرية التى نظروا إليها على أنها فآل سىء. على الرغم من أن هؤلاء الأثينيين أنفسهم اهتموا قليلاً بأمن الجيش، أو حتى ببقاء المدينة فى الحرب، مقارنة بحكمهم الخاص داخل المدينة، حتى إنهم حاولوا أن يحكموا على قائدهم الأكثر قدرة بالموت بسبب معصية قد يكون ارتكبها أو لم يرتكبها. وبالنسبة للخطر بأن النجاح فى صقلية قد يساعد القيادس على أن يصبح طاغية فى المستقبل، فإن هذه مخاطرة يجب على الديمقراطية الأثينية أن تقبلها بوصفها جزءاً من قهر صقلية. وفضلاً عن ذلك، يشير ثيوكيدديدس فى استطراد واضح إلى أن الطغاة الأثينيين الأوائل مارسوا «الفضيلة والذكاء» طوال معظم حكمهم، وتمسكوا بمعظم القوانين المعهودة بما فى ذلك بصفة خاصة العادات المقدسة (vi 54.4- 6, cF viz4.4). ولا يناقض هذا السلوك بصورة تلفت النظر بالطبع سلوك عامة الناس الذين كانوا حينئذ، يخضعون لتعصب أحمق، وكانت أفعالهم أكثر طيشاً ولا تبالى؛ لأنهم اعتقدوا ظاهرياً أن اهتمامهم الرئيسى كان من أجل المدينة كلها ومن أجل الآلهة. وتبعاً لذلك لا يستنتج ثيوكيدديدس أن القيادس هو الذى أحدث انهيار المدينة، بل بالأحرى الكثيرين من بين الأثينيين، الذين كان كل واحد منهم يشعر بضيق بصفة

خاصة من أعماله التي أدت إلى سقوط المدينة (Vi 15.3- 4, cF.ii 65.8- 10). وبعد أن طُرد القبيادس من صقلية، كان نكياس واحداً من القادة الأثينيين الذين بقوا، وكان رجلاً معتدلاً وورعاً، عارض الحملة العسكرية منذ البداية، غير أن الأثينيين اعتقدوا أنهم يستطيعون أن يثقوا بولائه. ويبين ثيوكديدس تعاطفه الخاص مع نكياس عن طريق التعليق، أثناء محاصرته وموته على أيدي أهل سيراقوصة Syracusans، بأنه «يستحق على الأقل بين اليونان، أثناء عصرى، أن يصل إلى هذه الدرجة من سوء الحظ، بسبب اهتمامه الكامل بالفضيلة كما تقررها العادة» (vii 86.5). ومع ذلك قد تدهش هذه الملاحظة بعض القراء، لأن رواية ثيوكديدس تشير إلى أن ضعف شخصية نكياس وحكمه لعباً دوراً كبيراً فى هزيمة أثينا. دعنا ننظر إذن إلى بعض الطرق التى ساهم بها نكياس فى فشل أثينا، وسنكون بالتالى فى وضع أفضل لتفسير عدم الاتساق الظاهر بين رواية ثيوكديدس وحكمه الصريح. إن أمل نكياس فى منع الحملة العسكرية، التى عزم عليها الأثينيون من قبل، إلى جانب رغبته فى أن يبحر بأمان بقدر الإمكان، إذا ما اضطر إلى الذهاب مع الحملة قد أدى به إلى أن يسدى النصيح إلى الأثينيين بأن يرسلوا قوة أكبر من القوة التى كانوا ينوون إرسالها. وقد أخفقت فنونه الخاصة بالعمليات الحربية فى منع الحملة العسكرية، غير أنه نجح فى إقناع الأثينيين بأن يرسلوا جيشاً ضخماً. وبالفعل بعد أن جعلتهم نصيحته مقتنعين بسلامة الحملة العسكرية، وقعوا فى حبها. وكان اهتمام نكياس المشمئز بالأمن، وبأمن شهرته بوصفه قائداً ناجحاً مسئولاً بالتالى بصورة مباشرة عن حجم الخطر الأثينى فى صقلية، كما كان مسئولاً عن حماسهم (VI 19.2, 24-26). مع أن أخطر أخطاء نكياس وأكثرها إبرازاً لأمر ذات أهمية، حدثت بصورة أكثر فى العمليات الحربية، عندما فشل الأثينيون فى الاستيلاء على سيراقوصة حتى مع تعزيزات ديموستين. لقد تدهورت أحوال السفن وملاحيها وكان العدو يجمع قواته، وبات واضحاً أن على الأثينيين أن يعودوا إلى الوطن فى الحال، بينما لا يزال تفوقهم البحرى يسمح

لهم بأن يفعلوا ذلك. غير أن نكياس لم يرغب فى أن يعود إلى أثينا دون أوامر من الوطن على أساس - كما يقول - أن الأثينيين، بما فى ذلك معظم الجنود الذين يصرخون من أجل العودة، حكموا على القادة بأنهم قد أخذوا رشوة من الأعداء. «يقول» أنه بعد أن عرف طبائع الأثينيين، أثر أن يغامر بأن يقضى نحبه على أيدي أعدائه - بصفة خاصة - بدلاً من أن يهلك بتهمة مشينة وبطريقة ظالمة على أيدي الأثينيين» (V 11 48.4) ولقد كانت لدى نكياس أسباب جيدة، إذا سلمنا بارتباب الديمقراطية فى قاداتها للخوف من النفى، وربما من الموت، إذا عاد إلى الوطن مع الجيش. مع أن الحقيقة تظل أن اختياره لأن يموت «بصفة خاصة» فى صقلية قد أدى مباشرة إلى تحطيم الجيش وخسارة حياة آلاف من قواته. وقد يقول المرء فى دفاع متحيز عن نكياس أنه ربما كان يعتقد أن هناك فرصة للاستيلاء على سيراقوصة، وأنه عند وصول قوات العدو الجديدة التى أقنعت به بأنه مخطئ، وافق على أن يقود الجيش إلى الوطن. ولكن عندما أقلق خسوف القمر أغلبية الأثينيين حتى إنهم حثوا، أو أمروا، القادة على تأجيل الرحيل، قال نكياس إنه حتى لن ينظر فى التأنى كيف يرحل حتى تنقضى «ثلاثة أضعاف الأيام التسعة» التى حددها الكهنة. «لأنه كان مولعاً بصورة مفرطة، كما يلاحظ ثيوكديدس، « بالتكهن والتطير وما يشبهه» (Vii 50.4). وربما اعتقد نكياس تماماً أن الآمال الجيدة للأسطول فى الأمن، وليس منه هو، حتمت عليهم أن يظلوا فى سيراقوصة حتى الفترة المحددة؛ بيد أنه من الصعب التماس العذر لقائد يدعى لهذه المخاوف والآمال الخرافية. وبسبب هذا التأجيل الأحمق، فقد الجيش الأثينى فرصته الأخيرة للعودة إلى الوطن بأمان. وبعد الهزيمة البحرية الأخيرة، فى محاولتهم اليائسة للفرار من ميناء سيراقوصة، غمر الأثينيون شعور بعظمة آثامهم الحالية حتى إنه لم يخطر ببالهم، ولا حتى ببال نكياس الورع، أن يطلبوا عودة جثث زملائهم الذين ماتوا^(٨). كما أن الأثينيين الهاربين تركوا بحزن وبتأنيب كبير للذات زملاءهم الجرحى، غير أن الجيش لم يكن مع ذلك قادراً على أن ينقذ نفسه. وعلى هدى هذه

الرواية، نحن على استعداد لأن نلاحظ أنه عندما يقول ثيوكلديدس عن نكياس إن سوء حظه غير مستحق، فإنه يقول إن ذلك يرجع إلى اهتمامه «بالفضيلة كما تقررها العادة»؛ أعنى الفضيلة المتعارف عليها، من حيث إنها تتميز ببساطة، عن الفضيلة. وعلى الرغم من أن اهتمام نكياس بالفضيلة المتعارف عليها قد ساعد على أن يجعله إنساناً محترماً إلى حد كبير، وإنساناً يمكن أن يثق به الأثينيون في الظروف الأكثر ألفة واعتياداً، فإنه هو والفضيلة أيضاً، كما فهمها، لم يساويا الاختبار المفرط للعملية الحربية الأثينية. لقد اهتم نكياس اهتماماً تاماً بالفضيلة المتعارف عليها، وعلى أية حال إنه لم يسبب أى ضرر بصورة متعمدة، لموطنه الأصلي. مع أن الفضيلة المتعارف عليها شيء لا يوثق به، لأنها تعتمد على الآمال، وتوجهها إلى حد ما هذه الآمال، التى ليس لها أى سند آخر سوى الإيمان بالفضيلة المتعارف عليها فى ذاتها. إن إيمان نكياس بالفضيلة المتعارف عليها كان يكمن فيه أمله القوى فى أنه يستطيع، أو على الأقل اسمه الطيب، أن يصل إلى بر الأمان الذى أدى به هذا الإيمان نفسه إلى الاعتقاد بأنه جدير به (cF. Vi 16.1). ومع ذلك فإن هذا الأمل الأعمى فى الأمان الشخصى كان مسئولاً إلى حد كبير، كما نعرف، عن موته وعن محنة مدينته.

لقد كانت العمليات الحربية الصقلية خطأ جسيماً. فقد اعتمدت توقعات أثينا لنجاح الجيش أو حتى عودته الآمنة، على قدرتها على التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، مع أن الحملة الحربية سارت إلى المدينة بعيداً جداً وراء حدود هذه القدرة. وكان فى إمكان الأثينيين أن يحرزوا بحق نجاحاً فى صقلية لو كان لديهم حظ أفضل - لو لم يكن هناك مثلاً تشويه تماثيل الإله هرمس - غير أن المحاولة لم تكن مع ذلك معتدلة وحكيمة. وما هو أكثر أهمية، أن تكاليف الحملة الحربية الهائلة، بالإضافة إلى الاضطراب داخل المدينة الذى انكشف بوضوح، قد يقدم لنا وجهة نظر أكثر رزانة عن الإمبريالية الأثينية برمتها. لأنه إذا لم يخدعنا السحر الذى خدع الأثينيين، فإننا قد نرى أن إمبريالياتهم تصدعت من البداية بسبب نقص

أساسى للحكمة. لقد كرس الأثينيون أنفسهم، وأفضل قاداتهم، لبناء إمبراطورية عظيمة ونبيلة. ومع ذلك لأنهم تصوروا أنهم نبلاء، فإنهم لم يستطيعوا أن يفرضوا سيطرتهم على الآخرين رغما عنهم. وشعروا بالتالى بأنهم مجبرون على أن يدافعوا عن إمبراطوريتهم ضد هذه الاتهامات، وفعلوا ذلك عن طريق إثبات أنهم - مثل كل الناس - مجبرون بالطبيعة على أن يكونوا أنانيين، أو على أن يصنعوا خيرهم الخاص قبل أى اعتبار آخر. ومن ناحية أخرى لأنهم تصوروا إمبراطوريتهم، وتصوروا أنفسهم نبلاء، فإنهم قبلوا مخاطر ومصاعب معينة فيما يتعلق بحكمهم يبدو أنها تعارضت مع مصلحتهم الخاصة. وبالتالى فإن إمبراطوريتهم قد حتمت عليهم أن يفعلوا ذلك، لأنه بالنظر إلى حجتهم الخاصة على الإمبراطورية، تبدو هذه المخاطر الإضافية أو المصاعب توضيحات ليس لها معنى. بيد أن الأثينيين قد نظروا إليها بوضوح على أنها توضيحات أقل من الثمن الذى ينبغى أن يدفع على اعتبار أن كل متاعبهم فيما يتعلق بالإمبراطورية سوف تعوضه مكافأة وأكثر مكافأة هى المجد الدائم. مع أنهم كانوا مخطئين فى هذا التفكير. لأن ما «خبروه» فيما يتعلق بالمجد، أو فيما يتعلق بتوقعه فى المستقبل، اصطبح باعتقادهم أن المجد ليس شيئاً خيراً فحسب، وإنما هو شىء نبيل أيضاً؛ أعنى أنهم اعترفوا بارتفاعهم فوق المصلحة الذاتية الخالصة، كما اعترفوا برغبتهم، أحياناً، فى التضحية، وبمعنى آخر لم يواجهوا حجتهم الخاصة بحق دفاعاً عن الإمبراطورية، لأن هذه الحجة لا تترك مجالاً للارتفاع فوق المصلحة الذاتية، أو لأى شىء أكثر أهمية من خير المرء الخاص. ولو أنهم قبلوا بحق هذه الحجة، فإن توقع المجد لا يحركهم، وقلما يشعرون بأن متاعبهم فى طلبه وتعقبه ستعود عليهم بالنفع بصورة كافية ودائمة. وبالتالى فقد ضل الأثينيون وأفضل قاداتهم، قبل المحنة فى صقلية بزمان طويل، عندما فشلوا فى فهم أنفسهم، وفهم الهدف الذى يجرون وراءه.

إن الحجة الأثينية تعلمنا، إذا فهمت فهماً صحيحاً، أنه لا يمكن أن يكون هناك

نبل يفوق المصلحة الذاتية . ولذلك قد يميل المرء إلى أن يستمد النتيجة المزعجة التي تقول إن أكثر الأثينيين حكمة من وجهة نظر ثيوكديدس، هم المبعوثون إلى جزيرة ميلوس، الذين اصطبغ دفاعهم عن حكم الأقوى، على الأقل باهتمام مستمر أو واضح بالنبل. ومع ذلك فإن هذه النتيجة زائفة، وليس فقط لأن محاولة المبعوثين الهمجية لتحطيم براءة الميتلين جعلتهم لا يخضعون للحكم الأثيني، بل لأنه كان هناك متحدث أثيني واحد أظهر فهماً أعمق بصورة معقولة للحجة الأثينية. وهذا الأثيني هو «ديودوتس» Diodotus، وهو شخص مرموق لا نعرف عنه شيئاً من مصادر أخرى، والذي لا يظهر إلا مرة في رواية ثيوكديدس. وعلى الرغم من أنه لا يبدو أن يكون رجلاً سياسياً فإن تدخله في حياة أثينا السياسية كان بارعاً إلى حد كبير. فقد نجح في مساعدة أثينا على أن تدّعم إمبراطوريتها، وأن تدعمها عن طريق علاج إنساني نسبياً لحليف خاضع لحكم غيره. وفضلاً عن ذلك يتميز حديثه بأنه مهذب ووديع، وهما صفتان ليس لهما نظير في مؤلفات ثيوكديدس، ويبدو أنه يرى هاتين الصفتين في ثيوكديدس نفسه.

تحدث «ديودوتس» في المجلس الذي أشرنا إليه من قبل، حيث أعاد الأثينيون النظر في قرارهم الخاص بقتل كل الذكور من أهالي ميتلين(*)، وحثهم على إلغاء القرار. لقد كانت مهمة صعبة، حتى على الرغم من أن الجمعية عقدت اجتماعاً استجابة لمشاعر الناس القلبية، لأن كليون Cleon، الذي كان حينذاك أكثر تأثيراً عليهم، تحدث قبله وعارض أي تغيير. وقد أثبت كليون، بقوة، أن العدالة والمصلحة الأثينية على حد سواء تتطلبان أقصى عقوبة للميتلين. غير أن كليون هاجم، مع اهتمام مباشر كبير بديودوتس، العادة الأثينية والخاصة، في الغالب، بإعادة النظر في قراراتهم الخاصة. ولم ينسب هذه العادة على الإطلاق إلى اهتمام بالمصلحة العامة فحسب، بل نسبها في الغالب إلى رغبة المتحدث في أن يظهر أكثر حكمة من القوانين، وإلى أن يبين ذكاءهم فيما يخص المسائل العامة، لأنهم تمسكوا

(*) كان هذا هو اقتراح كليون Cleon كما سبق أن ذكرنا الذي أقنع به الجمعية، ثم عادت إلى إلغاء هذا القرار (المراجع).

بهذه المسائل على أنها أعظم المسائل. إن أى شخص - كما يقول كليون - يتحدث ضد قرار الجمعية السابق، لابد أن يدفعه غروره من حيث إنه خطيب لأن يفعل ذلك، أو ربما عن طريق الرشاوى (III 38.2-3, 37.3-4). ويبدأ ديودوتس فى مواجهة صنوف الهجوم هذه بالدفاع عن فضل التروى ومعاودة التمعن والتفكير فى شئون المدينة، التى يسميها أيضاً «بالأمور العظيمة». ويحذر بصفة خاصة من أن المدينة يلحقها الضرر عندما يتهم المتحدثون بعضهم بعضاً بأن المال قد أفسدهم، كما أن الخوف يحرمها بالتالى من الذين يسدون النصيح. ويقول إن المدنية ستكون أفضل إذا لم يُسمح لنوع المواطنين الذين يقومون بهذه الاتهامات أن يتكلموا. ويواصل القول بأن المتحدث الناجح فى «المدينة المعتدلة» لا يُفصح على الإطلاق، فضلاً عن أنه يُتهم بالظلم ويُعاقب. إن كل أولئك الذين يخاطبون الجمعية فى مدينة معتدلة كهذه، يتحررون تماماً من الطموح الخاص حتى لا يشعرون بالخزى عن طريق الفشل فى الإقناع. ومع ذلك كان ديودوتس على وعى تام بأن الديمقراطية الأثينية، مثل أى مدينة فعلية، ترتاب بالضرورة فى دوافع المتحدثين الخاصة، وأن مصلحة المدينة تتطلب أحياناً هذه اليقظة، ولما كان قد فهم وقائع الحياة السياسية هذه، فإنه نبذ معياره اليوتوبى الخاص «بالمدينة المعتدلة»، كما حاول أن يفصح كليون الذى اتهمه بأنه أحرق أو أن حديثه يصدر عن بعض دوافعه الخاصة. مع أن الارتياب الأثينى هو من ذلك النوع الذى - لا سيما فى أعقاب اتهامات كيلون - يجعل ديودوتس لابد أن يسير إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير لكى يظفر بمستمعين لحجته. لأن الأثينيين - كما يقول بجسارة غيرون جدا حتى إنهم يرفضون النصيحة المخلصة بوضوح للمدينة، إذا شعروا أن المتحدث يقدم هذه النصيحة الجيدة من أجل مغنم ما. ولذلك فإن المتحدث الذى يريدون أن يقود المدينة إلى صالحها، لابد أن يتغلب أولاً على ارتيابها فيه، وهذه المهمة مستحيلة من الناحية الظاهرية بالطرق المستقيمة وحدها. لأن ديودوتس يستنتج أنه حتى المتحدث الذى يريد أن يقول ما هو أفضل يجب عليه أن يكذب على الجماهير حتى يكون محلاً للثقة، وأنه من المستحيل إفادة المدينة - والمدينة وحدها - دون خداعها (III 42-43). ويخبر

ديودوتس الأثينيين بصراحة ملحوظة، بأنه سوف يخدعهم. وهذا الاعتراف يجعلنا نثير الأسئلة التالية: لماذا يكون مستحيلًا كسب ثقة المدينة دون الكذب عليها؟ وكيف يكذب ديودوتس على وجه الدقة؟

يبدو كذب ديودوتس في زعمه بأنه لن ينظر إلى مسألة العدالة؛ أعني عما إذا كان الميتليون ظالمين، ولكن إلى مسألة عما إذا كانت مصلحة أثينا أن تقتلهم جميعًا، أم لا. صحيح أن عظمة هذه الحجة ضد صنوف القتل هذه هي تحليل واقعي من منظور المصلحة الذاتية للأثينيين. ومع ذلك فإن المرء يشعر أنه ليس قاسيًا كما يتظاهر. وفضلاً عن ذلك لم ينبذ تمامًا - كما سئى - اعتبارات العدالة. يبدأ ديودوتس بالزعم بأنه حتى العقوبات الأشد صرامة لا يمكن أن تردع كل عصيان، وأن الأثينيين على استعداد بالتالي لأن يحاولوا إنهاء أى عصيان يحدث، بأقل قدر ممكن من الخسارة. ويقول إن الأثينيين يستطيعون أن يفعلوا ذلك عن طريق استغلال تقسيم الطبقات بين المتمردين، وعن طريق إعطاء الجماهير الأمل في التسامح والرفق بأنفسهم إذا تخلوا عن المدينة بإرادتهم، كما فعلت الجماهير داخل ميتلين، بصورة كبيرة أو قليلة، بمجرد ما شاهدوا جيوشاً جرارة. لكن مما يشير الدهشة أن ديودوتس يضيف القول بأنه من الجور قتل الجماهير، كطبقة مختلفة عن الأشراف، في ميتلين طالما أن الأثينيين كانوا دائماً يفعلون الخير⁽⁹⁾. ولذلك فرغم دعواه الأصلية، فإن ديودوتس قدم حججاً واضحة لصالح العدالة. وفضلاً عن ذلك هناك الكثير في حديثه يؤدي بدقة شديدة إلى حجته عن العدالة. لأنه لكى يبين أنه من المستحيل ردع العصيان، يقول إن كل الناس بطبيعتهم بصورة خاصة وعامة، يرتكبون مخالفات وتجاوزات، ولا يردعهم قانون من قوانين العقوبات ولا تهديد بالعقاب. وبمعنى آخر كلنا مجبرون عن طريق انفعالاتنا الطبيعية إلى جانب آمالنا، على أن نحاول أن نحصل على موضوعات رغباتنا القوية (III 45). ولأننا مجبرون على أن نفعل ذلك، أيا كانت حماقة آمالنا في النجاح، فإن أخطاءنا وتجاوزاتنا لا إرادية، وحتى كليون سلم بأن الجرائم اللاإرادية تستحق الصفح والغفران. وبالتالي لم يستمد ديودوتس بوضوح لأسباب جيدة، النتيجة التي تقول إن كل المجرمين

يستحقون العفو والغفران: فمن بين الأشياء الأخرى، لم يعارض إحالة زعماء المحرضين على التمرد والعصيان إلى المحاكمة. غير أنه بالتحدث عن الإجبار على تجاوز الحد، يضع الأثنيين في حالة صفح وعفو، ويوقظ المزاج المعتدل ويعمقه ما بدأوا به يوم اجتماع الجمعية. وبهذه الطريقة يجعلهم يستقبلون زعمه الذي يقول إن قتل الجماهير من الميتلين هو ظلم وجور.

ومع ذلك إذا كان خداع ديودوتس في ادعائه بإغفال العدالة، فإن السؤال يثار عن سبب عدم قوله، بصورة أكثر استقامة، إن العدالة (أو الإنسانية) والمصلحة الذاتية الأثينية تستوجبان، على حد سواء، عدم قتلهم جماهير الميتلين. بيد أن الحقيقة هي أنه ليس من الحكمة بالنسبة له أن يقول ذلك. لا سيما أن حديث كليون قد وضع الأثنيين في حالة نفسية ساخطة، فقد سببت لهم حجة صريحة ضد عدالة صنوف القتل هذه ألاماً، وجعلتهم يتوقعون ضعفاً ما في حجته عن المصلحة. وما هو أكثر أهمية أنهم توقعوا أنه خان مصالح المدينة عن عمد بحجة العدالة أو الإنسانية، لكن في الحقيقة بسبب بعض مصالحه هو الخاصة، كما اتهمه كليون. ولأن المدينة قد فقدت الثقة تماماً بأولئك المواطنين الذين يوجهون كلامهم إليها، فإنه يتحتم على ديودوتس أن يحاول أن يكسب ثقتها، وفعل ذلك بالتظاهر بأنه لا يهتم مطلقاً بالعدالة، على الأقل إلى الحد الذي تكون فكرة تتميز عن مصلحة المدينة. وبناء على ذلك، يقول أيضاً مرات عدة أن اهتمامات المدينة، ولا سيما حريتها وقانونها الذي يحكم الآخرين، هي «الأشياء العظيمة»^(١٠). ولقد نجح ديوتوتس - عن طريق التظاهر بأنه يهتم بمصالح المدينة، أو بحريتها وإمبراطوريتها، من حيث إنها أكثر أهمية بصورة ليس لها حدود من العدالة، ومن حيث إنها بحق أكثر أهمية من كل الاهتمامات - في أن ينال كل ثقة. واعتمد هذا النجاح بالطبع على الكذب والخداع.

بيد أن خداع ديوتوتس يمتد أبعد مما نعرف، لأنه خدعنا في الاعتقاد بأن اهتمامه الخفي هو أساساً الاهتمام بالعدالة. ولكي نرى أن الأمر كذلك، يجب علينا أن ننظر مرة ثانية إلى قوله عما نسميه بالحجة الأثينية على الإمبراطورية. لقد قال إن كل

الناس، بصفة خاصة وبصفة عامة، ذوو طبيعة حتى إنهم يتعدون الحدود، ولا يمنعهم قانون من التعدي. لكن لأن ديوتوتس يعرف هذه الحقيقة عن طبيعتنا، فلا يمكن أن يكون القانون أو العدالة موضع اهتمامه الرئيسي، ولا حتى في تلك الظروف التي تكون فيها المحافظة على الاتفاقات التي تخص العدالة أمراً مفيداً. ومع ذلك فإنه يشير إلى ما يمثل اهتمامه الرئيسي عن طريق تطبيق الحجة الأثينية، بوضوح على الناس في شيء خاص، أو على الأفراد، لم يشر إليه أي متحدث آخر من وجهة نظر ثيوكيدديس. وبمعنى آخر، إنه المتحدث الوحيد الذي أشار بوضوح، إلى أن أولوية الخير هي في الحقيقة أولوية خير الفرد، من حيث إنه يتميز عن خير المدينة. وطالما أنه لا شيء أعظم، أي أكثر أهمية، من الخير، فإنه لا شيء أكثر أهمية للفرد مما هو خير، أو شر، بالنسبة له. وهكذا تحولت شكوك الأثينيين في أن متحدثيهم يتحركون أساساً عن طريق المصلحة الذاتية الخاصة إلى أن تكون متأصلة وصحيحة، على الأقل في حالة ديودوتس. صحيح بالتالي أن مصالح ديودوتس الخاصة بوصفه أثينياً، وحتى تربيته الإنسانية، قد حثته على أن يحاول أن يكون نافعاً لأثينا عن طريق إقناعها بأن تلغى القرار القاسي والذي صدر عن غير تدبر أو روية. بيد أن الأثينيين لن يشرفوه باستحسانهم إذا فهموا دوافعه. لم يقبل الأثينيون نصيحته المفيدة، سواء من خوفهم من الطغيان، أو، كما يفترض ديودوتس نفسه، من الحد من خير الآخرين الأعظم، إذا لم يقنعهم صالح مدينتهم نفسها بأنها عنده «أعظم الأشياء». ولأنه لم يعتقد أنها أعظم الأشياء؛ اضطر إلى الكذب.

وعلى الرغم من أن ديودوتس يشير بوضوح إلى أن الخير الأقصى هو خير الفرد، من حيث إنه يتميز عن خير المدينة، فإنه لا يقول سوى القليل عن طبيعة هذا الخير. ومع ذلك، إذا سلمنا بنقده لادعاء المدينة بأن مصالحها هي «أعظم الأشياء»، فإنه لا يبدو ممكناً أنه استطاع أن يقنع بالمكافآت من الحياة السياسية فقط. صحيح أن الواقعة التي تقول إننا لا نعرف سوى النذر القليل عن هذا الرجل الموهوب سياسياً قد تفترض أنه لم ينظر إلى حكم الآخرين والسيطرة عليهم وثماره، على أنه الخير الأبعد للفرد. لكن بغض النظر عن إفادته الخاصة بضرورة التروي قبل الفعل، فإنه يخفي أفكاره الإيجابية عن ذلك الخير. ومن هذه الناحية، كما هي الحال من نواح

أخرى، يشبه ديودوتس ثيوكيديديس نفسه، لأن ثيوكيديديس أيضاً كما لاحظنا لم يتحدث عن مسألة أفضل طريقة للحياة. أم أنه فعل؟ ألم يرشدنا كتاب ثيوكيديديس كله بالأحرى إلى طريقته الخاصة في الحياة، وفضلاً عن ذلك، «مسألة الصدق» وكتابته عن «حيازة كل الوقت» (I20.3, 22.4)، بوصفها الحياة الأفضل للإنسان؟ إن الذكر الوحيد للفلسفة في عمل ثيوكيديديس هو الخطبة الجنائزية لبيركليس. إن بيركليس يثني على الأثينيين لتفلسفهم «بلا تخنث»(*)، الذي يعني به بوضوح بدون الرجوع إلى الحياة السياسية. كما أنه يتحدث بإصرار عن كرامة الحياة النشطة أو السياسية التي تسمو على حياة الفراغ^(١١). غير أن بيركليس أخفق في أن يفهم أن «تفلسف الأثينيين يلزم نوعاً من الرقة الخاصة. لأن الناس، أو على الأقل الناس الأكثر قدرة، أجبرتهم جدية اهتماماتهم الأخلاقية والسياسية بمسألة صدق معتقداتهم العزيزة عليهم بصورة كبيرة، وبالاتجاه في نهاية الأمر نحو الفلسفة من حيث إنها خيرهم الأسمى. ولقد كان ثيوكيديديس هو الذي لديه قوة العقل لأن يقبل هذا الإجبار، وأن يفكر فيه بدقة حتى فهمه بوضوح. وقد اكتسب قوة أبعد من هذا الفهم. لأنه من المنظور الذي بلغه بالتالي، استطاع أن يستمر في النظر إلى الحياة السياسية، بما فيها أهوالها العظيمة بالإضافة إلى صنوف جمالها، بهذا الوضوح الهادئ، والتأثير فيها أيضاً، عن طريق كتابته، بهذا التوازن والإنسانية.

(*) وترجم عبارته أحياناً «إننا نتفلسف دون أن نفقد شهامة الرجال». وقد ترجم الدكتور حمدى إبراهيم خطبة بيركليس الجنائزية كاملة في مجلة الألسن للترجمة، العدد الثانى يناير ٢٠٠٢، كلية الألسن، جامعة عين شمس (المراجع).

هوامش

1. Unless otherwise indicated, all references are to this work. Translations from the Greek are my own.
I am especially indebted to two papers by Christopher Bruell: "Thucydides' View of Athenian Imperialism," *American Political Science review*, LXVIII, No. 1 (March 1974), 11-17; and "Thucydides and Perikles," *St. John's Review*, XXXII, No. 3. (Summer 1981), 24-29.
2. VIII 97.2; IV 81.2; IV 54.5; VII 86.5; VIII 68.1.
3. Richard Schlatter, ed., *Hobbes' Thucydides* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1975), 18.
4. Compare V 18.5- 8 and 32.1 with IV 86.1, 114.3- 4, 120.3. See also IV 81.2, 108.6-7, 117; and V 14.3-15.1.
5. Consider V 25.3. Contrast, however, VII 57.1.
6. VI 24.3; cf. I 143.5-144.1; II 62.2, 65.7, and also 40.1.
7. VIII 1-2, 24.5; cf. VII 28.3 and 42.2.
8. VII 72.2; cf. VII 75.3 and contrast IV 44.5-6.
9. Compare III 47.3 (and 46.5-6) with III 44.
10. III 42.1, 43.4, 45.6; cf. III 37.4 and 40.30.
11. II 40.1, 40.2, 63.2- 3, 64.4- 5; cf. II 41.4

READING

Thucydides, *The War of the Peloponnesians and the Athenians*.

أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)

وصلت إلينا خمس وثلاثون محاوراة وثلاث عشرة رسالة على أنها كتابات أفلاطونية، لكن لا يُنظر إليها الآن على أنها كلها حقيقية. وقد ذهب بعض الباحثين إلى الشك في أن أيا منها حقيقى. ولكننا لا نريد أن نربك عرضنا بالمجادلات، لذلك ستتغاضى عن الرسائل برمتها (*). ولا بد أن نقول بالتالى أن أفلاطون لم يتحدث إلينا مطلقاً باسمه الخاص؛ لأن مجموعة من الشخصيات هى التى تتحدث فقط فى محاوراته. وبصورة دقيقة، لا وجود بالتالى لتعاليم أفلاطونية؛ ففى الغالب هناك تعاليم الأشخاص الذين هم الشخصيات الأساسية فى محاوراته. وليس من اليسير أن نقول لماذا يسير أفلاطون بهذه الطريقة، فربما كان يشك فيما إذا كان من الممكن أن يكون هناك تعليم فلسفى مناسب وربما اعتقد أيضا - مثل أستاذه سقراط - أن الفلسفة هى فى النهاية تحليل لمعرفة الجهل. لقد كان سقراط بالفعل الشخصية الرئيسية فى معظم المحاورات الأفلاطونية. ويستطيع المرء أن يقول إن محاورات أفلاطون كلها هى أثر خالد لحياة سقراط أكثر من أن تكون تقديماً لتعاليم معينة - أى أنها أثر خالد للبحر حياهه فهى كلها تبين كيف كان سقراط منهمكاً فى معظم أعماله المهمة، تبين كيف كان منهمكاً فى إيقاظ زملائه، ومحاولة توجيههم نحو الحياة الفاضلة التى كان يعيشها هو. ومع ذلك لم يكن سقراط باستمرار هو الشخصية الرئيسية فى محاورات أفلاطون؛ ففى عدد قليل منها لم يفعل شيئاً سوى أن يستمع بينما يتحدث الآخرون، وفى محاوراة واحدة (وهى محاوراة القوانين) لم يكن موجوداً. ونحن نذكر هذه الوقائع الغريبة لأنها تبين كم يكون من الصعب التحدث عن تعاليم أفلاطون.

تشير كل محاورات أفلاطون بصورة مباشرة، كبيرة أو قليلة، إلى المسألة

(*) ترجم منها الزميل عبدالغفار مكاوى الرسالة السابعة، ونشرتها دار الهلال بعنوان: «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» كتاب الهلال بالقاهرة عدد ٤٤٠ أغسطس عام ١٩٨٧ (المراجع).

السياسية. ومع ذلك، لا يوجد سوى ثلاث محاورات تشير عن طريق عناوينها إلى أنها مخصصة للفلسفة السياسية وهي: **الجمهورية، والسياسي، والقوانين.** والتعاليم السياسية لأفلاطون متاحة لنا بصورة أساسية عن طريق هذه الأعمال الثلاثة.

يناقش سقراط في محاوره **الجمهورية** طبيعة العدالة مع عدد كبير إلى حد ما من المتحاورين. وقد تمت المحادثة عن هذا الموضوع العام بالطبع في وضع خاص، أى في مكان معين، وزمان معين مع أشخاص لكل منهم سن معينة، وشخصية، وقدرات، ومكانة في المجتمع، وظهور فيه. وبينما يتضح لنا مكان المحادثة تمامًا، فإن الزمن؛ أى السنة، لا يتضح. ولذلك تنقصنا معرفة أكيدة بالظروف السياسية التي حدثت فيها هذه المحادثة عن مبادئ السياسة. ومع ذلك فإننا قد نفترض أنها حدثت في حقبة من الانحطاط السياسي لأثينا، وأن سقراط والمحاورين (أى الشقيقتين جلوكون وأديماتوس) اهتموا اهتمامًا عظيمًا بهذا التدهور والتفكير في استعادة الصحة السياسية. ومن المؤكد أن سقراط اقترح اقتراحات جذرية للغاية تخص «الإصلاح» دون أن يواجه مقاومة شديدة. بيد أن هناك أيضًا إشارات طفيفة في محاوره الجمهورية إلى النتيجة التي تقول ربما ينجح الإصلاح المرجو في الخطة السياسية، أو أن الإصلاح الممكن الوحيد هو إصلاح الإنسان الفرد.

تبدأ المحاوره بأن يوجه سقراط سؤالًا إلى الشخص الأكبر سنًا؛ وهو «كيفالوس»؛ الذى كان موضع احترام وتقدير بسبب ورعه وثروته^(*). كان سؤال سقراط نموذجًا لأدب الحوار. فقد أعطى «كيفالوس» فرصة لأن يتحدث عن كل شيء خير يمتلكه، حتى يكشف عن سعادته من حيث هى كذلك، ويخص الموضوع الوحيد الذى استطاع سقراط أن يتعلم منه فى حدود الإمكان، شيئًا عنه: أى من رجل يشعر بأنه على مشارف الشيخوخة. وأثناء إجابته، تحدث «كيفالوس» عن الظلم والعدالة. ويبدو أنه ألمح إلى أن العدالة تتحد مع قول الصدق، والوفاء بالدين. ويبين له سقراط أن قول الصدق، والوفاء بالدين ليسا عدلاً باستمرار. وفى تلك اللحظة يأخذ ابن «كيفالوس» ووريثه «بوليمارخوس» - الذى يهب مدافعًا عن

(*) كان كيفالوس قد جمع ثروة كبيرة من الأسلحة ثم تقاعد (المراجع).

رأى والده - مكان والده فى المحادثة. غير أن الرأى الذى يدافع عنه ليس هو بالضبط الرأى نفسه الذى يدافع عنه والده؛ إذا استخدمنا نكتة من نكات سقراط، فإن «بوليمارخوس» لا يرث إلا نصف، وربما حتى أقل من نصف ملكية والده الذهبية. ولم يعد «بوليمارخوس» يؤكد أن قول الصدق أمر جوهري وأساسى للعدالة. فبدون معرفتها يرسى بالتالى مبدأ من مبادئ «الجمهورية». وكما يبدو مؤخراً فى العمل، يكون ضرورياً فى مجتمع منظم تنظيمًا جيداً أن يقول المرء صنوفاً من الكذب من نوع معين للأطفال وحتى للأشخاص الناضجين^(١). ويكشف هذا المثال عن طابع المناقشة التى توجد فى الكتاب الأول من محاوره «الجمهورية»، حيث يفند سقراط عدداً من الآراء الزائفة عن العدالة. ومع ذلك يحتوى هذا العمل السلبي أو الهدام بداخله على التأكيدات البناءة لضخامة محاوره «الجمهورية». دعنا ننظر من وجهة النظر هذه إلى الآراء الثلاثة عن العدالة التى نوقشت فى الكتاب الأول.

رأى «كيفالوس» كما تبناه «بوليمارخوس» (بعد أن ترك والده المجلس لتأدية فرض من الفروض الدينية) أن العدالة تتمثل فى رد الودائع. وبصياغة أكثر عمومية، يتمسك «كيفالوس» بأن العدالة تتمثل فى رد وترك، أو إعطاء كل ذى حق حقه. بيد أنه يتمسك أيضاً بأن العدالة هى الخير، أعنى المفيد، ليس للشخص الذى يعطى فحسب، وإنما للشخص الذى يأخذ أيضاً. ويتضح بالتالى أن إعطاء كل ذى حق حقه هو فى بعض الحالات ضار بالنسبة له. فليس كل الناس يستخدمون ممتلكاتهم بصورة خيرة أو حكيمة. وإذا حكمنا بصورة دقيقة للغاية، فإننا قد ننساق إلى القول بأن قلة قليلة من الناس يستخدمون ممتلكاتهم بصورة حكيمة. وإذا كانت العدالة هى المفيد، فإننا قد نضطر إلى أن نطالب بأن كل شخص لا يمتلك إلا ما هو «مناسب» بالنسبة له، أى ما هو خير بالنسبة له، ولأنه خير بالنسبة له. وباختصار ربما نضطر إلى أن نطالب بإبطال الملكية الخاصة، أو بإدخال الشيوعية. ونضطر إلى إلغاء الأسرة أو إدخال الشيوعية المطلقة، أعنى الشيوعية التى لا تنظر فحسب إلى الملكية، وإنما تنظر أيضاً إلى النساء والأطفال، لأن هناك ارتباطاً

بين الملكية الخاصة والأسرة. وفضلاً عن ذلك، يستطيع أناس قليلون جداً أن يحددوا بحكمة ما هي الأشياء ومقاديرها التي تكون خيرة بالنسبة لاستخدام كل فرد - أو على الأقل بالنسبة لكل فرد يجيد الحساب، والناس ذوو الحكمة الفذة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يفعلوا ذلك. ولذلك نضطر إلى أن نطالب بأن المجتمع يجب أن يحكمه ببساطة الناس الحكماء، أي الفلاسفة بالمعنى الدقيق الذين يمارسون سلطة مطلقة. وذلك يتضمن دحض وجهة نظر «كيفالوس» عن العدالة التي تطالب بضرورة الشيوعية المطلقة بالمعنى المحدد، بالإضافة إلى ضرورة الحكم المطلق للفلاسفة. ولا حاجة بنا إلى أن نقول إن هذا البرهان يقوم على نبذ، أو البعد عن، عدد من الأشياء المناسبة أكثر للفرد، إنه برهان «مجرد» إلى أقصى حد. وإذا أردنا أن نفهم محاوره «الجمهوريّة»، يجب علينا أن نكتشف ما عساها أن تكون هذه الأشياء التي يجب إهمالها والبعد عنها، ولماذا يجب إهمالها والبعد عنها. وتقدم محاوره «الجمهوريّة» نفسها، إذا قرأت بعناية، الإجابات عن هذه التساؤلات.

قبل أن نمضى قدماً، يجب علينا أن نتخلص من سوء فهم شائع جداً الآن. تبين موضوعات محاوره «الجمهوريّة» التي لخصناها في الفقرتين السابقتين بوضوح أن أفلاطون، أو على الأقل سقراط، ليس ديمقراطياً ليبرالياً. كما أنها تكفى لبيان أن أفلاطون ليس شيوعياً بالمعنى الماركسي، أو فاشياً: إذ إن الشيوعية الماركسية والفاشية لا تطابقان حكم الفلاسفة، في حين أن تخطيط «الجمهوريّة» يقوم أو ينهار طبقاً لحكم الفلاسفة. لكن دعنا نسرع بالعودة إلى محاوره «الجمهوريّة».

بينما يعرض «كيفالوس» الرأي الأول عن العدالة، ويقره سقراط، فإن «بوليمارخوس» يعرض الرأي الثاني عنها، على الرغم من أنه ليس بدون مساعدة من سقراط. وفضلاً عن ذلك يرتبط رأي «كيفالوس» في ذهنه بوجهة نظر مؤداها أن الظلم شر لأن الآلهة تعاقب عليه بعد الموت. ولا تشكل وجهة النظر هذه جزءاً من رأي «بوليمارخوس»، فقد واجهته مشكلة التناقض بين الرأيين اللذين وفقاً لهما لا بد أن تكون العدالة مفيدة للشخص الذي يأخذ، وتكمن العدالة في إعطاء

كل ذى حق حقه. ويتغلب «بوليمارخوس» على هذا التناقض عن طريق التخلي عن الرأى الثانى. كما أنه يعدّل الرأى الأول. إنه يقول إن العدالة تتمثل فى مساعدة المرء لأصدقائه وإلحاق الأذى بأعدائه. وإذا فُهمت العدالة هكذا، فإنها تبدو خيرة دون قيد للشخص الذى يعطى، وبالنسبة لأولئك الذين يأخذون الذين يكونون اختياراً بالنسبة للشخص الذى يعطى. ومع ذلك، تنشأ هذه الصعوبة وهى: إذا أخذت العدالة على أنها إعطاء الآخرين ما ندين به لهم، فإن الشئ الوحيد الذى يجب أن يعرفه الشخص العادل هو ما يخص أى شخص لديه أى تعامل معه؛ وتُدعم هذه المعرفة عن طريق القانون، الذى يمكن معرفته بسهولة من حيث المبدأ، عن طريق الاستماع المحض. لكن إذا كان يجب على الشخص العادل أن يعطى لأصدقائه ما هو خير بالنسبة لهم، فإنه هو نفسه يجب أن يحكم، أى أنه هو نفسه يجب أن يكون قادراً بصورة صحيحة على أن يميز الأصدقاء من الأعداء، يجب أن يعرف ماذا يكون خيراً بالنسبة لكل صديق من أصدقائه. إن العدالة لا بد أن تتضمن معرفة بنظام أعلى. وباختصار لا بد أن تكون العدالة فناً يمكن مقارنته بالطب؛ الفن الذى يعرف ويتج ما هو خير بالنسبة للأجسام البشرية. لم يستطع «بوليمارخوس» أن يوحد المعرفة أو الفن بالعدالة أو بما هو عادل. ولذلك لم يستطع أن يبين كيف يمكن أن تكون العدالة مفيدة. إن المناقشة تشير إلى وجهة نظر مفادها أن العدالة هى الفن الذى يعطى لكل شخص ما هو خير بالنسبة له، أى أن العدالة تتحد، أو على الأقل لا يمكن أن تنفصل عن الفلسفة، طب النفس. إنها تشير إلى وجهة النظر التى تقول إنه لا يمكن أن تكون هناك عدالة بين الناس إذا لم يحكم الفلاسفة. غير أن سقراط لم يعرض وجهة النظر هذه على الإطلاق. ويبين لبوليمارخوس أن الإنسان العادل يساعد الناس العادلين بدلاً من أن يساعد «أصدقاءه»، وأنه لا يضر أحداً. إنه لا يقول إن الإنسان العادل يساعد كل شخص. وربما يعنى أن هناك موجودات بشرية لا يستطيع أن يفيدهم. غير أنه يعنى أيضاً، بالتأكيد، شيئاً أكثر. وقد تؤخذ أطروحة بوليمارخوس على أنها تعكس رأياً أكثر قوة فيما يخص العدالة، الرأى الذى بناء عليه تعنى العدالة الشهامة العامة، أى أن يكرس المرء نفسه تماماً لمدينته من

حيث إنها مجتمع خاص يكون، من حيث هو كذلك، عدو المدن الأخرى. إن العدالة بهذا المعنى هي الوطنية، وتكمن بالفعل في مساعدة المرء لأصدقائه؛ أى مواطنيه، وإلحاق الضرر بأعدائه؛ أى بالأجانب. وإذا فُهمت العدالة على هذا النحو، فإنه لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق فى أى مدينة مهما كانت عادلة، لأنه حتى المدينة الأكثر عدلاً هي مدينة، أعنى مجتمعاً خاصاً أو مغلقاً. ولذلك يطالب سقراط مؤخراً فى المحاوراة بأن يكون حراس المدينة بطبيعتهم ودودين بشعبهم الخاص وقاسيين أو شرسين بالنسبة للغرباء^(٢). كما أنه يطالب بأن لا ينظر مواطنو المدينة العادلة إلى جميع الموجودات البشرية على أنهم أصدقاءهم، ويجعلوا مشاعر وأفعال الأخوة مقتصرة على إخوانهم المواطنين فقط^(٣). إن رأى بوليمارخوس إذا فهم بصورة مناسبة، يكون الرأى الوحيد بين وجهات النظر المعروفة بوجه عام عن العدالة التى نوقشت فى الكتاب الأول من محاوراة «الجمهورية» الذى يبقى فى الجزء الإيجابى أو البناء من محاوراة «الجمهورية». هذا الرأى، ونكرر القول، يعنى أن العدالة تكريس تام للخير العام، إنه يطالب المرء ألا يمنع أى شىء يخصه عن مدينته، إنه يطالب بشيوعية مطلقة فى ذاتها، إذا ما تجردنا من كل الاعتبارات الأخرى.

وقد دعم «ثراسيماخوس» الرأى الثالث والأخير الذى نوقش فى الكتاب الأول من محاوراة «الجمهورية». فهو المتحدث الوحيد فى العمل الذى يبين غضباً، ويسلك بطريقة فظة، وحتى بوحشية. إنه ساخط بدرجة كبيرة على نتيجة محادثة سقراط مع «بوليمارخوس». ويبدو أنه صدم، بصفة خاصة، بزعم سقراط الذى يقول إنه ليس من الخير بالنسبة للمرء أن يضر أى شخص، أو أن العدالة ليست ضارة على الإطلاق بالنسبة لأى شخص. ومن المهم جداً بالنسبة لفهم محاوراة «الجمهورية» بوجه عام أن لا نسلك تجاه «ثراسيماخوس» كما يسلك هو، أى بغضب، وبعصبية، أو بوحشية. وبالتالي إذا نظرنا إلى غضب «ثراسيماخوس» بدون غضب، فإنه يجب علينا أن نسلّم بأن رد فعله القاسى هو إلى حد ما، ثورة الحس المشترك. ولأن المدينة بوصفها مدينة هي مجتمع لا بد أن يشن حرباً من وقت

لآخر، ولأن الحرب لا يمكن أن تنفصل عن إلحاق الضرر بالناس الأبرياء^(٤)، فإن الاستنكار التام لإلحاق الضرر بالموجودات البشرية يساوى حتى استنكار المدينة الأكثر عدلاً. وبغض النظر عن ذلك، يبدو أنه من المناسب تماماً أن الإنسان الأكثر وحشية وضرارة يدعم أطروحة أكثر وحشية عن العدالة. يزعم «ثراسيماخوس» أن العدالة هي مصلحة الأقوياء. ومع ذلك، فإن هذه الأطروحة تثبت أنها النتيجة الوحيدة لرأى وحشى، ولكنه جدير بالاحترام إلى حد كبير أيضاً. وبناء على هذا الرأى، فإن العادل هو نفسه مثل القانونى أو الشرعى، أعنى ما تفرضه العادات أو قوانين المدينة. ومع ذلك، يتضمن هذا الرأى أنه ليس هناك شىء أعلى يمكن أن يلتزمه المرء من القوانين التى يصنعها الإنسان. وهذا هو الرأى الذى يُعرف الآن باسم «الوضعىة القانونية»، غير أنه ليس أكاديمياً فى أصله؛ فهو الرأى الذى تميل كل المجتمعات السياسية إلى أن تسلك بناء عليه. وإذا كان العادل يتحد مع القانونى، فإن إرادة المشرع تكون هى مصدر العدالة. فالمشرع فى كل مدينة هو نظام الحكم - أى الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين يحكمون المدينة: أى الطاغية، الناس عامة، الناس ذوو الامتياز، وهـَذَا فإن كل نظام حكم كما يرى ثراسيماخوس، يشرع القوانين من منظور رخائه وبقائه، وباختصار بالنظر إلى المصلحة، وليس إلى أى شىء آخر. وينجم عن هذا أن طاعة القوانين أو العدالة ليست مفيدة بالضرورة للمحكومين، وقد تكون سيئة بالنسبة لهم. ولا توجد العدالة ببساطة بالنسبة للحكام، فهم الذين يشرعون القوانين مع اهتمام مطلق بمصلحتهم الخاصة.

دعنا نسلم لحظة بأن وجهة نظر «ثراسيماخوس» عن القانون والحكام صحيحة. إن الحكام قد يخطئون بالتأكيد. إنهم قد يأمرّون بأفعال غير مفيدة فى الحقيقة بالنسبة لهم ومفيدة بالنسبة للمحكومين. وفى هذه الحالة تفعل الرعايا العادلة، أو التى تخضع للقانون ما هو مفيد بالنسبة للحكام وللرعايا. وعندما يبين سقراط لثراسيماخوس الصعوبة، فإنه يعلن بعد تردد أن الحكام لا يكونون حكاماً إذا، وعندما يرتكبون أخطاءاً فالحاكم بالمعنى الدقيق منعصوم من الخطأ، تماماً كما أن

الصانع، بالمعنى الدقيق لا يخطئ؛ أى أنه يؤدى وظيفته جيداً، ولا يهتم إلا بخير الآخرين. ومع ذلك، فإن هذا يعنى أن الصناعة، إذا فُهمت بدقة، هى عدالة، أى عدالة بالفعل، وليس فحسب كما تكون المحافظة على القانون فى النية. القول بأن «الفن أو الصناعة عدالة» فإن هذه القضية تعكس التأكيد السقراطى أن الفضيلة معرفة. ويؤدى الاقتراح الذى ينبثق من مناقشة سقراط مع ثراسيماخوس إلى نتيجة مفادها أن المدينة العادلة مؤسسة حيث يكون كل شخص صانعاً بالمعنى الدقيق للكلمة، أعنى مدينة للحرفيين، أو للصناع، مدينة لرجال (ونساء) لكل واحد وظيفة واحدة يؤديها جيداً وبتكريس تام؛ أى بدون التفات إلى مصلحته الخاصة، ولا يؤديها إلا من أجل خير الآخرين، أو من أجل الخير العام. وتتخلل هذه النتيجة تعاليم محاورة «الجمهورية». والمدينة المؤسسة هنا كنموذج تقوم على مبدأ هو أن «لكل شخص وظيفة واحدة». والجنود فى هذه المدينة هم «صُناع» حرية المدينة، أما الفلاسفة فيها فهم «صُناع» الفضيلة العامة كلها؛ وهناك «صانع» للسماء، وحتى الله يكون موجوداً بوصفه صانعاً حتى للمثل الأزلية^(٥) (*). ولأن المواطنة فى المدينة العادلة هى حرفة من نوع أو آخر، ولأن مكان الحرفة أو الفن فى النفس ليس فى الجسم، فإن الفرق بين الجنسين يفقد أهميته، أو يتم الاعتراف بالمساواة بين الجنسين^(٦).

وكان يمكن «لثراسيماخوس» أن يتجنب سقوطه، لو أنه ترك المسائل لوجهة نظر الحس المشترك التى وفقاً لها يكون الحكام معرضين بالطبع للوقوع فى الخطأ، أو إذا قال إن الحكام يصوغون كل القوانين من أجل مصلحتهم الظاهرية (وهى ليست وجهة نظر صادقة بالضرورة). ولأنه لم يكن شخصاً نبيلاً، فإن لدينا الحق فى أن نشك أنه اختار البديل الذى يبرهن على أنه حاسم بالنسبة له من أجل مصلحته الخاصة. لقد كان ثراسيماخوس معلماً شهيراً للبلاغة، أى فن الإقناع. (ولذلك

(*) يصعب أن نوافق على هذا رأى، فالمثل - كما يقول المؤلف نفسه - أزلية، فكيف يمكن أن تكون مصنوعة؟ (المراجع)

كان بالمناسبة الشخص الوحيد الذى يمتلك فنا ويتحدث فى محاوره «الجمهورية» إن فن الإقناع ضرورى لإقناع الحكام، ولا سيما قادة الجمعيات، على الأقل فى الظاهر، بمصلحتهم الحقيقية. وقد احتاج الحكام أنفسهم إلى فن الإقناع لكى يقنعوا رعاياهم بأن القوانين التى تُصاغ من أجل مصلحة الحكام، تخدم مصلحة الرعايا. إن فن ثراسيماخوس الخاص يقوم أو ينهار عن طريق وجهة النظر التى تقول إن الفطنة ذات أهمية كبيرة للحكم. والتعبير الأكثر وضوحاً عن وجهة النظر هذه هو القضية التى تقول إن الحاكم الذى يرتكب أخطاء لم يعد حاكماً على الإطلاق.

إن سقوط ثراسيماخوس لم يسببه دحض عنيف لوجهة نظره عن العدالة، ولم تسببه هفوة من جانبه، بل سببه الصراع بين الخط بالعدالة وتورطه، أو عدم اكتراثه بالعدالة، وتورطه: أى أن هناك حقيقة ما فى وجهة النظر التى تقول إن الفن أو الصناعة عدالة. ويمكن للمرء أن يقول، كما يقول ثراسيماخوس نفسه بالفعل، إن نتيجة سقراط وأعنى بها أنه ليس هناك حاكم أو صانع آخر لا ينظر إلى مصلحته الخاصة، ضعيفة للغاية، إذ يبدو سقراط غرا ساذجاً. أما بالنسبة للصانع الحقيقي فإنهم بالطبع يفكرون فى المقابل الذى ينالونه مقابل عملهم. وربما يكون صحيحاً القول بأنه بالقدر الذى يهتم به الطبيب بما يُسمى بصورة خاصة بأفعاله، فإنه لا يمارس صناعة الطبيب، ولكن صناعة جمع المال؛ لكن لأن ما يصدق على الطبيب، يصدق على الإسكافى وعلى أى حرفى آخر، فإنه يجب على المرء أن يقول إن صناعة الصناعات، هى صناعة جمع المال؛ لذلك يجب على المرء أن يقول أيضاً إن خدمة الآخرين، أو الاتصاف بالعدالة لا تصبح خيراً بالنسبة للصانع إلا عن طريق ممارسته لصناعة جمع المال، أو أنه ليس هناك أحد عادل من أجل العدالة، أو أنه لا أحد يحب العدالة من حيث هى كذلك. بيد أن الحجة المدمرة ضد برهان سقراط تدعمها الصناعات التى تهتم بصورة جلية بالاستغلال الذى لا يرحم، والحرص على المصلحة من جانب الحكام للمحكومين. هذه الصناعة هى صناعة الراعى وهى الصناعة التى أثارها ثراسيماخوس بحكمة لكى يحطم حجة سقراط، لا سيما وأن الملوك والحكام الآخرين قد قُورنوا بالرعاة منذ العصور القديمة. فالراعى يهتم،

بالتأكيد، بخير قطيعه حتى تمتد الأغنام الناس بقطع اللحم. وكما يعبر ثراسيماخوس عن ذلك، يهتم الرعاة بصفة خاصة بخير الملاك وبخيرهم الخاص^(٧). غير أن هناك فرقاً، بصورة جلية، بين الملاك والرعاة، إذ إن قطع اللحم تكون للمالك وليس للراعى، إذا لم يكن الراعى غير أمين. ومن ثم فإن موقف ثراسيماخوس، أو أى شخص من نوعه بالنسبة للحكام والمحكومين هو بدقة موقف الراعى بالنسبة لكل من الملاك والغنم إن ثراسيماخوس يستطيع أن يستمد بأمان المنفعة من المساعدة التى يعطيها للحكام (بغض النظر عما إذا كانوا طغاة، أم أناساً من العامة، أم أشخاصاً ذوي امتياز) إذا كان موالياً لهم، وإذا أدى وظيفته من أجلهم أيضاً، وإذا احتفظ بنصيبه من الصفقة، وإذا كان عادلاً. وفى مقابل تأكيده، يجب أن يفترض أن عدالة الإنسان مفيدة، ليست للآخرين فحسب، وبصفة خاصة للحكام، وإنما لنفسه أيضاً. وذلك لأنه من جهة يعنى هذه الضرورة وهى أنه يغير طرقه بصورة ملحوظة فى الجزء الأخير من الكتاب الأول. إن ما يصدق على مساعدى الحكام يصدق على الحكام أنفسهم وعلى جميع الموجودات البشرية (بما فى ذلك الطغاة والمجرمين) التى تحتاج إلى مساعدة الآخرين فى مساعيهم مهما كانت غير عادلة ليست هناك مؤسسة يمكن أن تستمر إذا لم يمارس أعضاؤها العدالة بينهم^(٨). ومع ذلك، فإن هذا بمثابة اعتراف بأن العدالة قد تكون مجرد وسيلة، إن لم تكن وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها للظلم، أى لاستغلال الغرباء. وفضلاً عن ذلك، لا يتخلص من إمكان أن المدينة تكون جماعة تندمج معاً عن طريق أنانية جماعية ولا شىء آخر، وأنه لا يوجد اختلاف أساسى بين المدينة وجماعة من اللصوص. وتفسر هذه الصعوبات والصعوبات المشابهة لماذا ينظر سقراط إلى دحضه لثراسيماخوس على أنه غير كاف، فهو يقول فى نتيجته أنه حاول أن يبين أن العدالة خيرة بدون أن يبين ماذا عساها أن تكون.

لا يفترض الدفاع الكافى عن العدالة، أو الثناء عليها، معرفة ماذا عساها أن تكون، بل يفترض أيضاً هجوماً كافياً عليها. وفى بداية الكتاب الثانى يحاول

«جلوكون» أن يقدم هذا الهجوم؛ فهو يزعم أنه يقرأ أطروحة ثراسيماخوس من جديد، التي لا يؤمن بها، بقوة أعم مما فعل ثراسيماخوس. كما أن «جلوكون» يفترض أن العادل هو نفسه القانوني أو ما هو متعارف عليه، غير أنه يحاول أن يبين كيف ينشأ العرف من الطبيعة. فكل إنسان بالطبيعة لا يهتم بخيره الخاص فقط، ولا يهتم مطلقاً بخير الآخرين إلى الحد الذي لا يكون لديه تردد أيا كان عن إلحاق الضرر بأقرانه. ولأن كل شخص يتصرف وفقاً لذلك، فإنهم جميعاً يخلقون وضعاً لا يمكن أن يتحملة معظمهم أى الأغلبية، أعنى أن الضعفاء يتصورون أن كل واحد منهم يكون أفضل إذا اتفقوا بينهم بالنسبة لما قد يفعله كل واحد منهم أو قد لا يفعله. لم يقر «جلوكون» ما اتفقوا عليه، ولكن يمكن تخمين جانب منه بسهولة، فهم يتفقون على أنه يجب على كل واحد أن لا يتعدى على حياة أى شريك، أى أقرانه وأعضائه وشرفه وحرية وملكيته، ويجب على كل واحد أن يبذل أقصى ما فى وسعه لحماية زملائه من الغرباء. وليس الامتناع عن هذه التعديات، وخدمة الحماية أمرين مرغوبين على الإطلاق فى ذاتهما، بل هما شران ضروريان فقط، مع أنهما شران أقل فى شرهما من عدم الأمن الكلى. بيد أن ما يصدق على الأكثرية لا يصدق على «الشخص الحقيقى» الذى يستطيع أن يهتم بنفسه، والذى يكون أحسن حالاً إذا لم يخضع للقانون أو العرف. ومع ذلك، فإنه حتى الآخرين يؤذون أنفسهم بخضوعهم للقانون والعدالة لأنهم لا يخضعون لهما إلا بسبب الخوف من نتائج الفشل فى الخضوع، أعنى الخوف من هذا العقاب أو ذاك، فهم لا يخضعون بصورة إرادية وبسرور. ولذلك يفضل كل شخص الظلم على العدالة إذا استطاع أن يتأكد من أنه لن ينكشف أمره، أى أنه لا يمكن تفضيل العدالة على الظلم إلا بالنظر إلى احتمال أن ينكشف الحال، فيصبح المرء معروفاً بأنه عادل بالنسبة للآخرين، أعنى بالنظر إلى سمعة حسنة أو جزاءات أخرى. وبالتالي لأن العدالة، كما يأمل جلوكون، تستحق أن نختارها من أجل ذاتها، فإنه يطلب من سقراط برهاناً على أن حياة الإنسان العادل تُفضل على حياة الإنسان

الظالم، حتى إذا اعتقد أن الإنسان العادل ظالم إلى أقصى حد، ويعانى من كل أنواع العقاب، أو فى أقصى حال البؤس، وأعتقد أن الإنسان الظالم فى أعلى درجات العدالة، ويستقبل كل أنواع الجزاء، أو فى أقصى درجات السعادة، إذ إن سمو الظلم، أعنى سمو السلوك وفقاً للطبيعة هو الاستغلال الضمنى للقانون أو العرف من أجل منفعة المرء الخاصة فقط، سلوك الدهاء الأجلاء والطغاة ذوى الشهامة. لقد طُمت القضية فى المناقشة مع ثراسيماخوس بالاقترح القائل بأن هناك صلة وثيقة بين العدالة والصناعة (أو الفن) وجعل جلوكون القضية واضحة جلية عن طريق مقارنة الإنسان الظالم تماماً بالصانع الكامل، فى حين أنه يتصور الإنسان العادل تماماً بأنه إنسان بسيط لا يمتلك أى خاصية سوى العدالة. وبالنظر إلى تعاليم محاورة «الجمهورية» كلها، يميل المرء إلى القول بأن جلوكون يفهم العدالة الخالصة على هدى الثبات الخالص؛ إذ إن إنسانه العادل يذكر المرء بالجندي المجهول الذى يتحمل الموت الأكثر ألماً وإهانة لا من أجل أية غاية مهمما تكن سوى أن يموت بشجاعة وبدون أى أمل فى أن يصبح عمله النبيل معروفاً لأى شخص.

لقد دعم «أديمانتوس» مطلب جلوكون - لسقراط بقوة. أصبح واضحاً من حديث أديمانتوس أن وجهة نظر جلوكون التى وفقاً لها تستحق العدالة الاختيار من أجل ذاتها - جديدة تماماً؛ لأنه يُنظر إلى العدالة من وجهة النظر التقليدية على أنها تستحق الاختيار أساساً، إن لم يكن حصراً، بسبب الجزاءات الإلهية على العدالة والعقوبات الإلهية على الظلم، ونتائج أخرى متنوعة. ويختلف كلام أديمانتوس الطويل عن كلام جلوكون؛ لأنه يبين واقعة تذهب إلى أنه إذا كانت العدالة تستحق الاختيار من أجل ذاتها، فإنها يجب أن تكون سهلة أو ممتعة^(٩). إن مطالب جلوكون وأديمانتوس تؤسس المعيار الذى بواسطته يجب على المرء أن يحكم على ثناء سقراط للعدالة؛ فهى تجبر المرء على أن يبحث عما إذا كان سقراط، وإلى أى حد، قد أثبت فى محاورة «الجمهورية» أن العدالة تستحق أن نختارها من أجل ذاتها أو تكون ممتعة أو حتى تكفى بذاتها لأن تجعل الإنسان سعيداً تماماً فى وسط ما يُعتقد فى العادة أنه البؤس الأكثر شدة.

لكى يدافع سقراط عن قضية العدالة يتحول ، فى حديثه مع جلوكون وأديمانتوس، إلى تأسيس المدينة. إن السبب فى كون هذا الإجراء ضروريا هو على النحو التالى : يُعتقد أن العدالة هى المحافظة على القانون، أو الإرادة الصارمة على إعطاء كل ذى حق حقه؛ أعنى ما يخصه وفقاً للقانون؛ مع أنه يُعتقد أيضاً أن العدالة مفيدة أو خيرة؛ غير أن طاعة القوانين أو إعطاء كل ذى حق حقه، وفقاً للقانون ليس مفيداً بصورة تامة، لأن القوانين قد تكون سيئة: إن العدالة لا تكون، ببساطة مفيدة إلا عندما تكون القوانين خيرة، ويتطلب ذلك أن يكون الحكم الذى تصدر منه القوانين خيراً إن العدالة لا تكون مفيدة تماماً إلا فى مدينة فاضلة. وفضلاً عن ذلك، يتضمن إجراء سقراط أنه لا يعرف مدينة فعلية فاضلة، وهذا هو السبب فى أنه كان مجبراً على تأسيس مدينة فاضلة. إنه يبرر تحوله إلى المدينة بأن العدالة يمكن أن تُكتشف بسهولة فى المدينة أكثر مما تكتشف فى الفرد البشرى، لأن المدينة أكبر من الفرد البشرى، ولذلك يلوح بأن هناك توازى بين المدينة والفرد البشرى، أو بصورة أكثر دقة، بين المدينة ونفس الفرد البشرى. وهذا يعنى أن التوازى بين المدينة والفرد البشرى يقوم على تجريد معين من الجسم البشرى. وبمقدار ما يكون هناك توازى بين المدينة والفرد البشرى، أو نفسه، تشبه المدينة على الأقل موجوداً طبيعياً: مع أن هذا التوازى ليس كاملاً. وبينما يبدو أن المدينة والفرد قادران، على حد سواء، على أن يكونا عادلين، فإنه ليس من المؤكد أنهما يمكن أن يكونا سعيدين بصورة متكافئة (قارن: بداية الكتاب الرابع). لقد أعد مطلب جلوكون لسقراط والذى يذهب إلى أنه يجب الثناء على العدالة بغض النظر عما إذا كانت تمتلك صنوفاً دخيلة من الجذب أم لا، نقول أعد هذا المطلب التمييز بين عدالة الفرد وسعادته. كما أعد لهذا المطلب أيضاً الرأى العام الذى وفقاً له تتطلب العدالة تكريس الفرد الكامل للخير العام.

يتم تأسيس المدينة الفاضلة على مراحل ثلاث: المدينة المفيدة لصحة الجسم، أو مدينة الأشخاص الشرهين، والمدينة الطاهرة؛ أو مدينة المعسكر المسلح، ومدينة

الجمال؛ أو المدينة التى يحكمها الفلاسفة.

ويسبق تأسيس المدينة ملاحظة تقول إن أصل المدينة يكمن فى الحاجة البشرية، فكل موجود بشرى، عادل أو ظالم، يحتاج إلى أشياء كثيرة، ولهذا السبب يحتاج على الأقل، إلى الموجودات البشرية الأخرى. وتشبع المدينة المفيدة لصحة الجسم، بصورة ملائمة، الحاجات الأولية؛ أى حاجات الجسم. ويتطلب الإشباع الملائم ألا يمارس كل شخص إلا صناعة واحدة. وهذا يعنى أن كل شخص يؤدى معظم عمله من أجل الآخرين، ولكن الآخرين يعملون أيضاً من أجله، إن الجميع يتبادلون منتجاتهم بعضهم مع بعض، بوصفها منتجاتهم الخاصة. ستكون هناك ملكية خاصة، أى عن طريق العمل من أجل مصلحة الآخرين، يعمل كل شخص من أجل مصلحته الخاصة. والسبب فى أن كل شخص لا يمارس سوى صناعة واحدة هو أن الناس يختلفون بطبيعتهم بعضهم عن بعض؛ أعنى أن الأشخاص المختلفين قد وهبوا صناعات مختلفة. ولأن كل شخص يمارس تلك الصناعة التى تناسبه بطبيعته، فإن العبء يكون أسهل على كل شخص. إن المدينة المفيدة لصحة الجسم مدينة سعيدة. فهى لا تعرف الفقر، ولا الإجبار، ولا الحكومة، ولا الحرب، وتأكل الحيوانات. إنها سعيدة على نحو يجعل كل عضو من أعضائها سعيداً فيها وهى لا تحتاج إلى حكومة لأن هناك انسجاماً تاماً بين خدمة كل شخص وجزائه، إذ لا أحد يتعدى على أى شخص آخر. وهى لا تحتاج إلى حكومة؛ لأن كل شخص يختار بنفسه الصناعة التى تناسبه جيداً؛ وليس هناك تنافر بين المواهب الطبيعية والخيارات المختلفة. كما أنه ليس هناك تنافر بين ما هو خير بالنسبة للفرد (أى اختياره للصناعة التى تناسبه جيداً بالطبيعة) وما هو خير بالنسبة للمدينة، فالطبيعة قد رتبت الأشياء حتى إنه لا وجود لفائض من الحدادين أو نقص للإسكافيين. إن المدينة المفيدة للجسم سعيدة لأنها عادلة، وهى عادلة لأنها سعيدة؛ العدالة فى هذه المدينة سهلة أو ممتعة وتتخلص من أى روح للتضحية بالنفس. إنها خيرة بدون أن يهتم أى شخص بعدالتها، إنها عادلة بطبيعتها. ومع ذلك، فهى غير تامة. فمن المستحيل للسبب

نفسه أن تكون الفوضى بوجه عام مستحيلة. فالفوضى تكون ممكنة إذا استطاع الناس أن يظلوا بريئين ، لكن من ماهية البراءة أنها تُفقد بسهولة؛ فالناس لا يمكن أن يكونوا عادلين إلا عن طريق المعرفة، ولا يستطيع الناس أن يكتسبوا المعرفة بدون مجهود وبدون مقاومة. ويمكن صياغة ذلك بصورة مختلفة، بينما تكون المدينة المفيدة لصحة الإنسان عادلة بمعنى ما، فإنه ينقصها الفضيلة أو السمو، إذ إن هذه العدالة كما تمتلكها ليست فضيلة. إن الفضيلة مستحيلة بدون عناء، ومجهود، أو قمع الشر داخل المرء. إن المدينة المفيدة لصحة الإنسان هي مدينة يكون فيها الشر ساكنًا وهامدًا. إن الموت لا يُذكر إلا عندما يبدأ الانتقال من المدينة المفيدة لصحة الإنسان إلى المرحلة الثانية^(١٠). ولم يطلق سقراط على المدينة المفيدة لصحة الإنسان مدينة الناس الشرهين^(*) ولكن جلوكون هو الذى أطلق عليها هذه التسمية. ولم يعرف جلوكون تمامًا ما يقوله. وإذا تحدثنا بصورة حرفية، فإننا نقول إن المدينة المفيدة لصحة الإنسان هي مدينة بدون أناس شرهين^(١١).

قبل أن تظهر المدينة الطاهرة، أو بالأحرى قبل أن تؤسس، لابد أن تنهار المدينة المفيدة لصحة الإنسان. ويحدث انهيارها عن طريق التحرر من الرغبة فى الأشياء غير الضرورية؛ أعنى الأشياء غير الضرورية لخير أو لصحة الجسم. وهكذا تنشأ مدينة الترف أو الانهماك؛ المدينة التى تتصف بالنضال من أجل الاكتساب اللامحدود للثروة. ويستطيع المرء أن يتوقع أن الأفراد فى هذه المدينة لا يمارسون الصناعة الوحيدة التى حددتها الطبيعة لكل شخص، ولكنهم يمارسون أى صناعة، أو مجموعة من الصناعات تحقق مكسبًا أكبر، أو لا يوجد تناظر بين الخدمة والجزاء، ولذلك لا يوجد رضا، وتوجد صراعات، وبالتالي حاجة إلى حكومة تستعيد العدالة، ولذلك توجد حاجة إلى شىء آخر لا يوجد تمامًا فى المدينة المفيدة لصحة الإنسان، وأعنى تربية الحكام على الأقل، وبصفة خاصة التربية على العدالة. وهناك بالتأكيد حاجة إلى أرض إضافية، وتكون هناك، من ثم حرب حرب العدوان

(*) الاسم الذى أطلقه هو «مدينة من الخنازير»، قارن الجمهورية ص ٣٧١ (المراجع).

وبناء على المبدأ القائل «لكل شخص صناعة» يطالب سقراط بأن يتكون الجيش من الأشخاص الذين ليس لهم سوى صناعة المحاربين. ويبدو أن صناعة المحاربين أو الحراس تفوق الصناعات الأخرى إلى حد كبير. ويبدو حتى الآن كما لو كانت كل الصناعات ذات رتبة متساوية، والصناعة الكلية الوحيدة، أو الصناعة الوحيدة التي تلازم كل الصناعات، هي صناعة جمع المال^(١٢). ونستقبل الآن اللوحة الأولى عن الترتيب الحقيقي للصناعات. هذا الترتيب هو ترتيب هرمي، فالصناعة الكلية هي الصناعة الأسمى والأعلى، الصناعة التي توجد كل الصناعات الأخرى، التي لا يمكن أن يمارسها، من حيث هي كذلك، مزاو لو الصناعات سوى الأسمى منهم. وصناعة الصناعات هذه هي قطعاً الفلسفة. إننا لا نُخبر في الوقت الحاضر إلا بأن المحاربين يجب أن تكون لديهم طبيعة تشبه طبيعة ذلك الوحش الفلسفي، أي الكلب^(*). لأن المحاربين يجب أن يكونوا، من جهة، ذوى شهامة، وبالتالي حادى الطبع، وقساة، ويكونوا مهذبين من جهة أخرى؛ لأنهم يجب أن يكونوا قساة تجاه الغرباء، ونبلاء بالنسبة لأقرانهم وشركائهم. ويجب أن تكون لديهم محبة منزهة لأقرانهم، وكراهية منزهة بالنسبة للغرباء. ويحتاج الأشخاص الذين يمتلكون هذه الطباع الخاصة أيضاً إلى تربية خاصة. إنهم يحتاجون من أجل عملهم إلى تدريب على فن الحرب. بيد أن هذه التربية ليست هي التربية التي اهتم بها سقراط أساساً. إنهم المحاربون الجيدون بالطبيعة، وهم الأشخاص المسلحون فقط والمدربون على الحروب، إنهم لا محالة المالكون الوحيدون للسلطة السياسية. كما أن عهد البراءة قد مضى، فالشر قائم في المدينة، وبالتالي في المحاربين أيضاً. وبالتالي، فإن التربية التي يحتاج إليها المحاربون أكثر من أى شخص آخر هي فضلاً عن ذلك تعلم الفضيلة المدنية. وهذه التربية هي: تعلم «الموسيقى»، وهو تعليم يكون عن طريق الشعر والموسيقى بصفة خاصة. وليس كل الشعر والموسيقى مناسباً لأن يجعل

(*) طبقة الجنود أو المحاربين - وسوف يطلق عليهم «طبقة الحراس» - هم في رأى أفلاطون من طبيعة «الكلب الأصيل» القادر على الحراسة وهي تجمع بين اللين والشدة، ثم لابد أن يضيف إلى ذلك صفة أخرى هي الحماسة الفياضة، وهي من صفات الفيلسوف (المراجع).

الناس مواطنين صالحين بوجه عام، والمحاربين الصالحين أو الحراس بوجه خاص. ولذلك يجب استبعاد الشعر والموسيقى اللذين لا يحققان هذه الغاية السياسية - الأخلاقية من المدنية. وكان سقراط بعيداً للغاية عن أن يطالب بأن شعر هوميروس وسوفكليس يجب أن يحل محل صانعي الكلام الفارغ الذى لا يؤدب النفس ولا يهذبها؛ إذ إن الشعر الذى يطالب به للمدينة الفاضلة لابد أن يكون شعراً حقيقياً. إنه يطالب بصفة خاصة بأنه يجب تصور الآلهة بوصفها نماذج للامتياز البشرى؛ أعنى لنوع الامتياز البشرى الذى يمكن، ويجب أن يطمح إليه الحراس. ويتم اختيار الحكام من بين صفوف الحراس. ومع ذلك لا تكفى التربية المفروضة، مع أنها ممتازة ومؤثرة، إذا لم يدعمها النوع الصحيح من المؤسسات؛ أعنى الشيوعية المطلقة، أو التخلي الكامل الممكن عن الملكية الخاصة، فكل شخص قد يدخل مسكن الآخر كما يريد. ولا يأخذ الحراس نقوداً من أى نوع بوصفها مكافأة على خدمتهم للصناع المناسبين، بل يأخذون فقط قدرًا كافيًا من الطعام، وقد نفترض قدرًا من الضروريات الأخرى.

دعنا نرى بأية طريقة تكشف المدينة الفاضلة التى وصفناها الآن عن أن العدالة خيرة أو حتى جذابة من أجل ذاتها. إن القول بأن العدالة، أو ملاحظة التناسب العادل بين الخدمة والجزاء، بين العمل من أجل الآخرين ومصلحة المرء الخاصة، ضرورية، يظهر فى المناقشة مع ثراسيماكخوس عن طريق مثال مجموعة اللصوص. إن تربية الحراس كما اتفق عليها بين سقراط وأديمانتوس ليست تعليمًا للعدالة^(١٣). فهى تعليم للشجاعة والاعتدال. فتعليم الموسيقى بوجه خاص، من حيث إنه يتميز عن تعليم الألعاب الرياضية، هو تعليم للاعتدال، وهذه وسيلة لتعليم حب الجميل؛ أعنى لما هو بطبيعته جذاب فى ذاته. وقد يقال إن العدالة بالمعنى الضيق والدقيق تنبع من الاعتدال، أو من الربط المناسب للاعتدال والشجاعة. ولذلك يبين سقراط الفرق بين مجموعة اللصوص والمدينة الفاضلة، ويكمن الفرق الجوهرى فى واقعة مؤداها أن القطاع المسلح والحاكم للمدينة الفاضلة ينعشهم حب الجميل، حب كل شىء بارع الجمال ويستحق الثناء. إنه

يجب ألا يُبحث عن الفرق إلا فى الواقعة التى تقول إن المدينة الفاضلة توجهها اعتبارات العدالة فى علاقاتها بالمدن الأخرى؛ اليونانية أو الفوضوية إن حجم قطعة الأرض التى تقام عليها المدينة الفاضلة يحدده حاجات المدينة الخاصة المعتدلة، ولا يحدده شىء آخر^(١٤). وربما تظهر الصعوبة بصورة أكثر وضوحاً مما يقوله سقراط عندما يتحدث عن الحكام. إذ إن الحكام يجب أن يمتلكوا صفة الاهتمام بالمدينة، أو حب المدينة، إلى جانب الصفات الأخرى المطلوبة؛ لكن من المحتمل جداً أن الإنسان عندما يحب ما فيه مصلحة، يشعر أنه يتوحد مع مصلحته الخاصة، أو عندما يحب ما فيه سعادته، يعتقد أنه شرط سعادته الخاصة. إن الحب المذكور هنا ليس منزهاً بوضوح بالمعنى الذى يحب به الحاكم المدينة أو خدمته المدينة، من أجل ذاتها. وقد يفسر ذلك لماذا طالب سقراط بضرورة تكريم الحكام أثناء حياتهم وبعد مماتهم^(١٥). وعلى أية حال لن توجد الدرجة الأسمى للاهتمام بالمدينة وبمدينة أخرى، إذا لم يؤمن كل شخص بالأكذوبة^(*) التى تقول إن كل زملاء من المواطنين، وهم فقط أخوة^(**). وبدون مبالغة، لا يتم استعادة الانسجام بين المصلحة الذاتية ومصلحة المدينة ذلك الانسجام الذى فقد مع انهيار المدينة المفيدة لصحة الإنسان. ومن ثم لا عجب أن يعبر أديمانتوس، فى بداية الكتاب الرابع، عن عدم رضائه بحالة الجنود فى المعسكر المسلح. اقرأ داخل سياق الحجة كلها، رد سقراط على هذه النتيجة: إن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيداً إلا من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة سعيدة؛ بداخل هذه الحدود يمكن أن يكون الإنسان، أو أى جزء من المدينة، سعيداً؛ والتكريس الكامل للمدينة السعيدة هو العدالة. ويبقى أن نرى ما إذا التكريس الكامل للمدينة السعيدة هو - أو يمكن أن يكون - سعادة الفرد^(١٦).

ويتجه سقراط وأصدقائه، بعد تأسيس المدينة الفاضلة التى تكون، فى الغالب،

(*) الأكذوبة الكبرى التى كان يريد أفلاطون أن يشيعها بين المواطنين هى أن الناس معادن، وأن الحكام على وجه الدقة من معدن الذهب (المراجع).

(**) قارن «هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها، والعدالة لا تمثل على خير وجه إلا فى دولة كهذه» الجمهورية ص ٤٢٠ (المراجع).

مكتملة، إلى البحث عما إذا كانت فيها عدالة أو ظلم، وعما إذا كان الإنسان الذى يجب أن يكون سعيداً، لابد أن يمتلك العدالة أو الظلم^(١٧) (أى أن يكون عادلاً أو ظالماً). ويبحثون فى البداية عن الفضائل الثلاث غير العدالة (أعنى الحكمة، والشجاعة، والاعتدال). أما المدينة التى تؤسس وفقاً للطبيعة، فتكون الحكمة من خصائص الحكام، من خصائص الحكام وحدهم؛ لأن الحكماء هم بالطبيعة القطاع الأصغر فى أى مدينة، وإذا لم يكونوا هم وحدهم قادة المدينة، فإن ذلك لن يكون خيراً لها. وفى المدينة الفاضلة، تكون الشجاعة من خصائص طبقة المحاربين؛ لأن الشجاعة السياسية، من حيث إنها تتميز عن عدم الخوف الفظ، لا تنشأ إلا عن طريق التربية فى أولئك الذين يكونون بطبيعتهم مناسبين لها. ويجب أن يوجد الاعتدال فى جميع أجزاء المدينة الفاضلة، وفى هذا السياق الحالى، فإن الاعتدال لا يعنى على وجه الدقة ما كان يعنيه عندما تمت مناقشة تربية المحاربين، وإنما بالأحرى ضبط ما هو سئ بالطبيعة عن طريق ما هو أفضل بالطبيعة، ذلك الضبط الذى يصبح الكل بواسطته منسجماً. وبمعنى آخر، الاعتدال هو اتفاق الأسمى والأدنى على نحو طبيعى من حيث إنهما يجب أن يحكما فى المدينة. ولأن عملية الضبط وكون الشخص يُضبط يختلفان، فإنه يجب على المرء ألا يفترض أن اعتدال الحكام هو نفسه اعتدال المحكومين. وعندما وجد سقراط وجلوكون الفضائل الثلاث المذكورة فى المدينة الفاضلة بسهولة، وجدا أنه من الصعب إيجاد العدالة فيها؛ لأن العدالة، كما يقول سقراط، واضحة جداً فيها. إن العدالة تكمن فى أن يفعل كل شخص الشئ الوحيد الذى يخص المدينة، وتكون طبيعته مناسبة جداً له، أو ببساطة، فى اهتمام كل شخص بمهنته الخاصة أو أن ينصرف كل فرد إلى ما يعنيه، وبفضل العدالة، مفهومة على هذا النحو، تكون الفضائل الثلاث الأخرى فضائل^(١٨). وبصورة أكثر دقة، تكون المدينة عادلة إذا أدى كل واحد من أجزائها الثلاثة (أعنى جامعى المال، والمحاربين، والحكام) عمله الخاص وأدى عمله الخاص فقط^(١٩). إن العدالة بالتالى مثل الاعتدال، وخلافاً للحكمة والشجاعة، ليست مطلوبة لجزء واحد، وإنما هى مطلوبة لكل جزء، ولذلك تمتلك العدالة، مثل

الاعتدال، طابعاً مختلفاً فى كل طبقة من الطبقات الثلاث. ويجب على المرء أن يفترض، مثلاً، أن عدالة الحكام الحكماء تتأثر بحكمتهم، وتتأثر عدالة جامعى المال بافتقارهم إلى الحكمة، لأنه حتى إذا لم تكن شجاعة المحاربين سوى شجاعة سياسية أو مدنية، وليست شجاعة خالصة وبسيطة^(٢٠)، فمن المعقول أن عدالتهم أيضاً - ولا نقول شيئاً عن عدالة جامعى المال - لا تكون عدالة خالصة وبسيطة. ولكى نكتشف العدالة الخالصة والبسيطة، يصبح من الضروري عندئذ أن ننظر فى العدالة فى الإنسان الفرد. وسيكون هذا النظر أكثر سهولة إذا توحدت العدالة فى الفرد مع العدالة فى المدينة، ويتطلب ذلك أن يتكون الفرد، أو بالأحرى، نفسه من الأنواع الثلاثة ذاتها من «الطبائع» مثل المدينة. ونظر مؤقت إلى النفس، يبدو أنه يبرهن على هذا المطلب: فالنفس تحتوى على الرغبة، والشهامة أو الغضب^(٢١)، والعقل، مثلما تتكون المدينة من جامعى المال، والمحاربين، والحكام. ولذلك قد نستنتج أن الإنسان يكون عادلاً إذا أدى كل جزء من أجزاء نفسه عمله الخاص، وفقط عمله الخاص؛ أى إذا كانت نفسه فى حالة من الصحة. لكن إذا كانت العدالة هى صحة النفس، وكان الظلم، على العكس، هو مرض النفس، فإنه يتضح أن العدالة تكون خيراً، ويكون الظلم شراً، بغض النظر عما إذا عُرف المرء، أو لم يُعرف، بأنه عادل أو ظالم^(٢٢). إن الإنسان يكون عادلاً إذا كان الجزء العاقل فيه حكيمًا وهو الذى يحكم^(٢٣)، وإذا ساعده الجزء الشهم، من حيث إنه خاضع للجزء العاقل وحليفه، فى ضبط الرغبات الكثيرة التى تصبح لا محالة راغبة فى المال أكثر وأكثر. وهذا يعنى، على أية حال، أن الإنسان الذى تحكم فيه الحكمة الجزأين الآخرين، أعنى الإنسان الحكيم، هو وحده الذى يستطيع أن يكون عادلاً بحق^(٢٤). ولا عجب إذن أن الإنسان العادل يبرهن باستمرار على أنه يتحد مع الفيلسوف^(٢٥). وجامعو المال والمحاربون ليسوا عادلين بحق حتى فى المدينة العادلة؛ لأن عدالتهم تستمد فقط من تعود ما من نوع أو آخر من حيث إنه يتميز عن الفلسفة، ولذلك فإنهم يتوقون إلى الطغيان فى أعماق نفوسهم؛ أعنى أنهم يتوقون إلى الظلم الكامل^(٢٦). وبالتالي نرى كيف كان سقراط على حق عندما توقع أن

يجد الظلم فى المدينة الفاضلة^(٢٧). ولا يعنى ذلك بالطبع إنكار أن غير الفلاسفة، من حيث إنهم أعضاء فى المدينة الفاضلة يفعلون بصورة عادلة أكثر مما يفعلون من حيث إنهم أعضاء فى مدن أدنى.

إن عدالة أولئك الذين ليسوا حكماء تظهر فى صورة مختلفة. عندما يُنظر إلى العدالة فى المدينة من جهة، ويُنظر إلى العدالة فى النفس من جهة أخرى. وتبين هذه الواقعة أن التوازى بين المدينة والنفس معيب. إن هذا التوازى يستلزم القول بأنه مثلما أن المحاربين يحتلون منزلة أعلى فى المدينة من جامعى المال، فكذلك تحتل الشهامة منزلة أعلى فى النفس من الرغبة. ومن المعقول جداً أن أولئك الذين يدعمون المدينة ضد الأجنبي والأعداء المحليين وأولئك الذين تلقوا تربية موسيقية يستحقون احتراماً أكثر من أولئك الذين تعوزهم المسئولية العامة والتربية الموسيقية أيضاً. بيد أنه أقل معقولة أن نقول أن الشهامة من حيث هى كذلك تستحق احتراماً أكثر من الرغبة من حيث إنها كذلك. صحيح أن «الشهامة» تتضمن تنوعاً كبيراً من ظواهر تمتد من السخط الأكثر نبلاً على الظلم، والخطية، والوضاعة إلى غضب الطفل المدلل الذى يستاء من كونه محروماً من أى شىء يريد، حتى إن كان سيئاً. لكن الشىء نفسه يصدق أيضاً على «الرغبة»، إذ إن نوعاً من الرغبة هو «الحب» يمتد فى صورته الصحيحة من الاشتياق إلى الخلود عن طريق النسل إلى الاشتياق إلى الخلود عن طريق الشهرة الخالدة عن طريق المشاركة بواسطة المعرفة فى الأشياء التى لا يمكن أن تتغير من كل جانب. ومن ثم فإن التأكيد أن الشهامة أعلى فى المنزلة من الرغبة من حيث هى كذلك أمر محل خلاف. دعنا لا ننسى مطلقاً أنه عندما يكون هناك حب فلسفى، لا تكون هناك شهامة فلسفية^(٢٨)، أو بمعنى آخر دعنا لا ننسى أن «ثراسيماخوس» يجعل الشهامة متجسدة بصورة مرئية أكثر مما يجسد الرغبة. ويقوم التأكيد الذى نتحدث عنه على تجريد متعمد من الحب Eros^(*)، تجريد تتسم به محاوره الجمهورية.

ويظهر هذا التجريد بصورة صارخة فى واقعيتين: عندما يذكر سقراط الحاجات

(*) Eros هو الحب الجارف أو الشهوانى الذى يصفه أفلاطون بالنحل المجنح (المراجع).

الأساسية التى تؤدى إلى نشأة المجتمع البشرى، فإنه لا يتحدث عن الحاجة إلى التكاثر، وعندما يصف الطاغية الظلم المتجسد، فإنه يصوره بوصفه حبا متجسداً^(٢٩). وفى مناقشة موضوع المنزلة الخاصة بالشهامة والرغبة لا يتحدث عن الحب^(٣٠)، ويبدو أن هناك توتراً بين الحب والمدينة، وبالتالي بين الحب والعدالة، فعن طريق تقدير الحب فقط تستطيع المدينة أن تأخذ مكانتها الحقة. إن الحب يطيع قوانينه الخاصة، وليس قوانين المدينة مهما كانت خيرة؛ أى أنه فى المدينة الفاضلة، يخضع الحب ببساطة لما تتطلبه المدينة. وتتطلب المدينة الفاضلة أن يكون كل حب المرء لنفسه - أى كل حب تلقائى لوالديه، ولأولاده، ولأصدقائه، ومحبيه - يجب أن يُكرس للحب العام لما هو عام ومشترك. إن حب المرء لذاته يجب أن يلغى بقدر المستطاع، إلا من حيث إنه حب للمدينة بوصفها هذه المدينة الخاصة، أى بوصفها مدينة المرء الخاصة. وبقدر المستطاع تحل الوطنية محل الحب، وترتبط الوطنية ارتباطاً وثيقاً بالشهامة، والشوق إلى القتال، و«حدة الطبع»، والغضب، والحق، أكثر من ارتباطها بالشوق إلى الحب.

وبينما يكون من الضرر أن يبادر المرء إلى الخلاف مع أفلاطون، لأنه لم يكن ديمقراطياً ليبرالياً، فإنه من الضرر كذلك أن يطمس الفرق بين المذهب الأفلاطونى والديمقراطية الليبرالية، لأن المقدمتين اللتين تقولان إن «أفلاطون مثير للإعجاب»، و«الديمقراطية الليبرالية مثيرة للإعجاب»، لا تؤديان بصورة مشروعة إلى النتيجة التى تقول إن أفلاطون ليبرالى ديمقراطى. إن تأسيس المدينة يبدأ من واقعة مؤداها أن الناس مختلفون بطبيعتهم، ويبرهن هذا على أنه يعنى أن الناس ذوو رتب غير متساوية بالطبيعة. فهم غير متساوين، بصفة خاصة بالنسبة لقدرتهم على تحصيل الفضيلة. ويزداد التفاوت وعدم المساواة الذى يرجع إلى الطبيعة ويتعمق عن طريق الأنواع المختلفة من التربية أو التعود، وطرق الحياة المختلفة (أعنى الشيوعية أو اللاشيوعية) التى تتمتع بها الأجزاء المختلفة للمدينة الفاضلة. وهكذا تغدو المدينة الفاضلة مشابهة لمجتمع طبقى. إنها فى محاوره الجمهورية تذكرنا بالنظام الطبقي فى مصر القديمة، على الرغم من أنه يتضح تماماً أن الحكام فى مصر كانوا كهنة

وليسوا فلاسفة^(٣١). وفي هذه المدينة الفاضلة ليس مولد المرء ، أو سلالة هو الذى يحدد بالقطع إلى أى الطبقات ينتمى، وإنما ما يحدد ذلك فى المقام الأول هو مواهبه الطبيعية. بيد أن ذلك يؤدى إلى صعوبة؛ إذ إنه لا يفترض أن أعضاء الطبقة العليا، الذين يعيشون بصورة مشاعة يعرفون من هم آباؤهم الطبيعيون؛ لأنه يفترض أنهم ينظرون إلى كل الرجال والنساء الذين ينتمون إلى الجيل القديم على أنهم آباؤهم. ومن جهة أخرى يجب أن ينتقل الأطفال الموهوبون من الطبقة الأدنى اللاشيعوية إلى الطبقة العليا (والعكس صحيح)؛ ولأنه لا يمكن معرفة مواهبهم الأسمى بالضرورة لحظة ميلادهم، فمن المحتمل أن يعرفوا آباءهم الطبيعيين، ويرتبطوا بهم؛ ويبدو أن هذا لا يناسبهم للانتقال إلى الطبقة العليا. وثمة طريقتان يمكن بواسطتهما التخلص من هذه الصعوبة وإزالتها. الأولى هى مد الشيوعية المطلقة إلى الطبقة الأدنى؛ وأيضاً مد التربية الموسيقية إلى هذه الطبقة^(٣٢)، إذا وضعنا فى الاعتبار العلاقة بين طريقة الحياة والتربية. لقد ترك سقراط، فيما يرى أرسطو^(٣٣)، مسألة ما إذا كانت الشيوعية المطلقة فى المدينة الفاضلة مقتصرة على الطبقة العليا، أو تمتد أيضاً إلى الطبقة الأدنى، نقول لقد ترك هذه المسألة دون أن يحسمها. ويتفق ترك هذه المسألة دون حسمها والبت فيها مع فكرة سقراط السيئة عن أهمية الطبقة الأدنى^(٣٤). ومع ذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى شك قليل فى أن سقراط يريد أن يحصر الشيوعية والتربية الموسيقية فى الطبقة العليا وحدها^(٣٥). ولذلك لكى يزيد الصعوبة التى ذكرناها، فإنه قلما يستطيع أن يتجنب جعل عضوية الفرد فى الطبقة العليا أو الطبقة الأدنى هرمية، ويخالف بالتالى مبدأ من المبادئ الأولية للعدالة. وبغض النظر عن هذا، فإن المرء قد يتساءل عما إذا كان يمكن رسم خط واضح تماماً بين أولئك الموهوبين وغير الموهوبين فى وظيفة الحراس، وعما إذا كان بالتالى من العدل أن ننسب الأفراد إلى طبقة عليا أو طبقة دنيا أمراً ممكناً، وبالتالى عما إذا كان يمكن أن تكون المدينة الفاضلة عادلة^(٣٦). إذا كان من الممكن أن يكون الأمر كذلك، أعنى إذا كانت الشيوعية مقتصرة على الطبقة الأعلى، فستكون هناك عزلة بين طبقة جامعى المال وبين الفلاسفة من حيث هم فلاسفة؛ لأنه قد لا يكون

هناك سوى فيلسوف واحد فى المدينة، ولا يكون هناك قطيع على الإطلاق. أى أن المحاربين هم الطبقة الوحيدة التى تكون سياسية تمامًا أو عامة أو مكرسة تمامًا للخدمة المدينة؛ ولذلك يمثل المحاربون وحدهم الحالة الأكثر وضوحًا للحياة العادلة بمعنى ما لكلمة «عادل».

من الضرورى أن نفهم لماذا تقتصر الشيوعية فقط على الطبقة العليا، أو ما هى العقبة الطبيعية بالنسبة للشيوعية. إن ذلك الذى يكون بالطبيعة خاصا، أو ملكًا «للإنسان هو الجسم، والجسم وحده»^(٣٧). وتحت حاجات أو رغبات الجسم الإنسان على أن يمد مجال ما هو خاص؛ مجال ما يكون خاصا بكل شخص، إلى أقصى حد ممكن. ويقاوم هذا النضال الأكثر قوة التربية الموسيقية التى تسبب الاعتدال؛ أعنى أنه يبدو أن قلة من الناس فقط هم وحدهم قادرون على تدريب قاس للنفس. ومع ذلك، فإن هذا النوع من التربية لا يستأصل الرغبة الطبيعية لكل واحد بالنسبة للأشياء أو الموجودات البشرية التى تخصه، إن المحاربين لا يقبلون الشيوعية المطلقة إذا لم يخضعوا للفلاسفة. ومن ثم يصبح جليا أن النضال من أجل ما يقتنيه المرء لا تقاومه سوى الفلسفة؛ أى لا يقاومه سوى البحث عن الحقيقة الذى لا يمكن أن يكون، من حيث هو كذلك، ملكية خاصة للمرء، وبينما يكون الجسم هو ما يقتنيه بالطبيعة وهو أمر يخص المرء وحده، فإن العام بالطبيعة هو العقل؛ العقل الخالص وليست النفس بوجه عام. ولا يكون لسمو الشيوعية على اللاشيوعية، كما تعلمنا إياه محاوراة «الجمهورية» معقولا إلا من حيث إنه انعكاس سمو الفلسفة على ما هو ليس فلسفة. ويناقض ذلك بوضوح نتيجة الفقرة السابقة. ويمكن حل التناقض، وينبغى حله عن طريق التمييز بين معانى العدالة. ولا يمكن أن يصبح هذا التمييز واضحا قبل أن يفهم المرء تعاليم محاوراة «الجمهورية»، الخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والمدينة، ولذلك يجب علينا أن نقوم ببداية جديدة.

يبدو فى نهاية الكتاب الرابع كما لو كان سقراط قد أكمل المهمة التى فرضها عليه «جلوكون» و «أديمانتوس»، فقد بين أن العدالة من حيث إنها صحة للنفس

لا تكون مرغوبة فقط بسبب نتائجها، وإنما تكون مرغوبة، فضلاً عن ذلك، من أجل ذاتها. غير أنه تواجهنا فى بداية الكتاب الخامس بصورة مفاجئة بداية جديدة، يواجهنا تكرار لمشهد حدث فى البداية، وفى البداية نفسها وبداية الكتاب الخامس (وليس فى مكان آخر) يأخذ رفاق سقراط قراراً، ويوافق سقراط على هذا القرار دون أن يكون قد شارك فى صنعه^(٣٨). لقد سلك رفاق سقراط فى كلتا الحالتين مثل المدينة (أى مجلس من مجالس المواطنين)، بوصفهم أصغر مدينة ممكنة^(٣٩) بيد أنه يوجد هذا الاختلاف الحاسم بين المشهدين، وفى حين أن ثراسيماخوس لم يكن موجوداً فى المشهد الأول، فإنه قد أصبح عضواً من أعضاء المدينة فى المشهد الثانى. ويبدو أن أساس المدينة الفاضلة يتطلب أن يتحول ثراسيماخوس إلى أحد مواطنيها.

فى بداية الكتاب الخامس يقوم رفاق سقراط بإجباره على أن يتحدث عن موضوع الشيوعية بالنسبة للنساء والأطفال. ولم يعترضوا على الاقتراح نفسه بالطريقة التى اعترض بها أديمانتوس على الشيوعية بالنسبة للملكية فى بداية الكتاب الرابع، لأنه حتى أديمانتوس لم يعد الشخص نفسه الذى كانه فى ذلك الوقت. إنهم لم يريدوا سوى أن يعرفوا الطريقة الدقيقة التى يجب أن تدار بها الشيوعية الخاصة بالنساء والأطفال. ويقوم سقراط باستبدال هذه المسألة بأسئلة أكثر صرامة وحسماً، وهى:

١- هل هذه الشيوعية ممكنة؟

٢- هل هى مرغوبة؟ ويبدو أن الشيوعية الخاصة بالنساء هى نتيجة فرض سابق للمساواة بين الجنسين فيما يخص العمل الذى ينبغى عليهما أن يؤدياه لأن المدينة لا تستطيع أن تفقد نصف سكانها الناضجين أو تحرمهم من عملها وقوتها الدفاعية، فليس هناك اختلاف جوهري بين الرجال والنساء فيما يتعلق بالمواهب الطبيعية بالنسبة للصناعات المختلفة. إن الحاجة إلى مساواة الجنسين تتطلب ثورة كاملة فى العرف؛ ثورة تُقدم هنا على أنها صدمة أقل مما تُقدم على أنها شيء يبعث على

الضحك؛ ويُبرر هذا المطلب على أساس أن النافع هو وحده العادل أو النبيل، وأن ما يكون سيئاً، أعنى ضد الطبيعة، هو فقط ما يبعث على الضحك، ويُرفض الاختلاف المألوف في السلوك بين الجنسين بوصفه ضد الطبيعة، والهدف من التغيير الثورى هو أن يحدث النظام وفقاً للطبيعة^(٤٠). لأن العدالة تستلزم أنه يجب على كل موجود بشرى أن يمارس المهنة التى تناسبه، أو يناسبها بالطبيعة بغض النظر عما قد تمليه العادة أو العرف. يبين سقراط فى البداية أن المساواة بين الجنسين ممكنة، أعنى أنها تتفق مع طبيعة الجنسين كما تظهر طبيعتها، عندما يُنظر إليها من جهة المقدرة على ممارسة المهن المتنوعة، ثم يبين أن ذلك أمر مرغوب. وفى البرهنة على إمكان ذلك، يتغاضى تماماً عن الاختلاف بين الجنسين فيما يتعلق بالإنجاب^(٤١). وهذا يعنى أن حجة محاورة «الجمهورية» بأكملها، التى وفقاً لها تكون المدينة جماعة من الصناعات الذكور والإناث تتجرد إلى أقصى حد من النشاط الأسمى الذى يكون جوهرها للمدينة الذى يحدث «بالطبيعة»، ولا يحدث «عن طريق المهنة»^(*).

ثم يتحول سقراط إلى الشيوعية التى تخص النساء والأطفال، ويبين أنها أمر مرغوب فيه، لأنها تجعل المدينة أكثر «وحدة»، وأكثر كمالاً من مدينة تتكون من أسر منفصلة. إن المدينة يجب أن تشبه بقدر المستطاع موجوداً بشرياً، أو جسمًا حياً واحداً، أعنى أنها تشبه موجوداً بشرياً^(٤٢). ونفهم الآن جيداً إلى حد ما، لماذا بدأ سقراط مناقشته للعدالة بافتراض تواز مهم بين المدينة والفرد. لقد كان يتصور مقدماً الوحدة العظيمة الممكنة للمدينة. ولا يعنى إلغاء الأسرة بالطبع إدخال استباحة المحرمات أو الاختلاط، وإنما يعنى التنظيم الأكثر قسوة للمخالطة الجنسية من وجهة نظر ما يكون مفيداً للمدينة أو ما هو مطلوب للصالح العام. وربما يقول المرء إن النظر إلى ما هو مفيد يلغى الاعتبار النظرى المعظم أو المقدس^(٤٣) إذ يجب

(*) أى أن نشاط الجنسين فى المدينة يتم وفقاً للمواهب الطبيعية وليس وفقاً لما يقرره العرف (المراجع).

أن يتزوج الذكور الإناث بهدف إنتاج أفضل نسل فقط، بالروح التي يتصرف بها مربو الكلاب، والطيور، والخيول؛ أى أن مزاعم الحب تخمد وتهداً ببساطة. إن النظام الجديد يؤثر بصورة طبيعية فى المحرمات المألوفة ضد الزنا، أى القواعد الأكثر قداسة للعدالة المألوفة^(٤٤). فى ظل التخطيط الجديد، لا يعرف أحد آباءه الطبيعيين، وأطفاله، وأخوته، وأخواته، لكن سينظر كل واحد إلى كل الناس من الجيل القديم على أنهم آباؤه وأمهاته، وسينظر إلى جيله هو على أنهم أخوته، وأخواته، وسينظر إلى الجيل الأصغر على أنهم أولاده^(٤٥). غير أن ذلك يعنى أن المدينة التى تتكون وفقاً للطبيعة تعيش فى جانب أكثر أهمية وفقاً للعرف أكثر مما تعيش وفقاً للطبيعة. ولهذا السبب نشعر بخيبة أمل لأن نرى أنه ما أن يتبنى سقراط مسألة ما إذا كانت الشيوعية التى تخص النساء والأطفال ممكنة، فإنه يتخلى عنها فى الحال^(٤٦). ولما كان التنظيم الذى نتحدث عنه لا غنى عنه للمدينة الفاضلة، فإن سقراط يترك السؤال عن إمكان المدينة الفاضلة مفتوحاً؛ أى المدينة العادلة من حيث هى كذلك. ويحدث هذا لمستمعيه ولقراء محاوره «الجمهورية» بعد أن قاموا بالتضحيات العظيمة - مثل التضحية بالحب، وبالأسرة أيضاً - من أجل المدينة العادلة.

لم يُسمح لسقراط لمدة طويلة أن يهرب من واجبه المخيف بأن يجيب عن السؤال الذى يخص إمكان قيام المدينة العادلة. إذ أجبره «جلوكون» برجولة أن يواجه هذا السؤال. وربما نقول أنه بتهربه الظاهر إلى موضوع الحرب - وهو موضوع أكثر سهولة وجاذبية فى حد ذاته من شيوعية النساء والأطفال - مع ذلك فهو يعالج الموضوع بناء على المتطلبات الملحة للعدالة، وعلى هذا النحو سلب هذا الموضوع كثيراً من جاذبيته، فإنه اضطر «جلوكون» أن يجبره على أن يعود إلى السؤال الأساسى. وليكن الأمر كذلك، إلا أن السؤال الذى عاد إليه «سقراط» و«جلوكون» ليس هو السؤال نفسه الذى تركاه. إن السؤال الذى تركاه هو ما إذا كانت المدينة الفاضلة ممكنة، بالمعنى الذى يتفق مع الطبيعة البشرية. أما السؤال الذى

عادة إليه فهو ما إذا كانت المدينة الفاضلة ممكنة ، بمعنى أنها يمكن أن توجد عن طريق تحويل مدينة موجودة بالفعل ^(٤٧). وقد يُعتقد أن السؤال الأخير يفترض الإجابة الإيجابية عن السؤال الأول، بيد أن ذلك ليس صحيحاً تماماً. فكما نعرف الآن يتجه مجهودنا كله لاكتشاف ماذا عساها أن تكون العدالة (حتى إننا نستطيع أن نرى كيف أنها ترتبط بالسعادة) بحثاً عن «العدالة ذاتها» من حيث إنها «نموذج». ونحن بالبحث عن العدالة ذاتها - من حيث إنها نموذج - نعنى ضمناً أن الإنسان العادل والمدينة العادلة لا يكونان عادلين تماماً، ولكنهما يقتربان بالفعل من العدالة ذاتها بقدر الإمكان ^(٤٨)؛ لأن العدالة ذاتها هي وحدها العادلة تماماً ^(٤٩). ويتضمن ذلك أنه حتى المؤسسات المميزة للمدينة العادلة (أى الشيوعية المطلقة، والمساواة بين الجنسين، وحكم الفلاسفة) هي عادلة فحسب. إن العدالة فى ذاتها ليست ممكنة بالتالى بالمعنى الذى تستطيع أن تخرج إلى حيز الوجود؛ لأنه لا يمكن باستمرار أن يجرى عليها أى تغيير أيا كان. إن العدالة «مثال» أو «صورة» واحدة «المثل» كثيرة. والمثل هي الأشياء الوحيدة التى «توجد» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؛ أعنى أنها توجد دون أن يخالطها أى قدر من اللاوجود؛ لأنها تتجاوز كل صيرورة، وما يصير هو الذى يكون بين الوجود واللاوجود. ولما كانت المثل هي الأشياء الوحيدة التى لا يعترىها تغير، فإنها تكون، بمعنى ما علة كل تغير، وكل الأشياء التى تخضع للتغير. فمثال العدالة مثلاً هو علة أى شىء (أى الموجودات البشرية، والمدن، والقوانين، والأوامر، والجزاءات) يصبح عادلاً. إن المثل موجودات قائمة بذاتها وتبقى وتدوم باستمرار. إنها ذات بهاء وجلال عظيم. فمثال العدالة مثلاً عادل تماماً. بيد أن جلاله لا يظهر للجسم. إن المثل لا تكون «مرئية» إلا للعقل، ولا يدرك العقل من حيث إنه عقل شىء سوى المثل. ومع أن هناك مثلاً كثيرة، كما تشير الوقائع، ومع أن العقل الذى يدرك المثل يختلف بصورة جذرية عن المثل ذاتها، فلا بد أن يكون هناك شىء أعلى وأسمى من المثل، وأعنى «الخير» أو «مثال الخير» الذى يكون بمعنى ما علة كل المثل، وعلة العقل أيضاً الذى يدركه ^(٥٠). وعن طريق إدراك «الخير» فقط من

جانب الموجودات البشرية التى هى مُعدة بطبيعتها لإدراكه، يمكن أن تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود، وتبقى إلى حين.

من الصعب جدا فهم نظرية المثل التى يعرضها سقراط لجلوكون، أعنى أن البدء منها لا يمكن تصديقه تمامًا، ولا نقول إنها تبدو أنها خيالية. لقد تأكد لنا من قبل أن العدالة خاصة معينة بصورة أساسية للنفس البشرية، أو للمدينة؛ أعنى أنها شىء لا يقوم بذاته، والآن يُطلب منا أن نعتقد أنها تقوم بذاتها، أى أنها فى بيتها من حيث إنها كذلك فى مكان يختلف أتم الاختلاف عن الموجودات البشرية، وكل شىء آخر يشارك فيها^(٥١). ولم ينجح أحد مطلقًا فى أن يقدم تفسيرًا مقنعًا أو واضحًا لنظرية المثل. ومع ذلك، يمكن بالأحرى تحديد الصعوبة المحورية بصورة دقيقة. يعنى «المثال»، أساسًا مظاهر أو شكل شىء ما؛ إنه يعنى بالتالى نوعًا أو فئة من أشياء تتحد عن طريق الواقعة التى تقول إنها جميعًا تمتلك «المظاهر» نفسها؛ أعنى الطابع والقوة نفسيهما، أو «الطبيعة» نفسها، وبذلك فإنها تعنى طابع الفئة أو طبيعة الأشياء التى تنتمى إلى الفئة التى تتحدث عنها. إن «مثال» شىء ما هو ذلك الذى نعنى به محاولة اكتشاف «ماذا» what أو «طبيعة» شىء أو فئة من أشياء (انظر المدخل). ويظهر الارتباط بين «المثال» و«الطبيعة» فى محاورة «الجمهوريّة» من الواقعة التى تقول إن «مثال العدالة» يُسمى «ذلك الذى يكون عادلاً بالطبيعة»، وأن المثل التى تناقض الأشياء التى لا تكون مُثلًا، أو تناقض الأشياء التى تُدرك إدراكًا حسيًا، يُقال إنها «موجودة فى الطبيعة»^(٥٢) ومع ذلك، لا يفسر هذا لماذا نتصور المثل بوصفها «منفصلة» عن الأشياء التى تكون ما هى عليه عن طريق المشاركة فى مثال أو بمعنى آخر لماذا يجب أن تكون الفئة التى تميز الكلاب «الكلب الحقيقى». يبدو أن هناك نوعين من الظواهر يدعمان تأكيد سقراط. فمن جهة لا يمكن أن توجد الأشياء الرياضية من حيث هى كذلك، على الإطلاق بين الأشياء المحسوسة، إذ لا يكون الخط الذى يُرسم على الرمل أو على الورقة خطأ مثل الخط الذى يعنيه الرياضيون. ومن جهة ثانية، وفضلًا عن ذلك، ما نعنيه بالعدالة والأشياء المتشابهة لا توجد بالضرورة من حيث هى كذلك، فى نقائها أو كمالها فى الموجودات البشرية

أو المجتمعات، بل يبدو بالأحرى أن ما يُعنى بالعدالة يجاوز كل شيء يستطيع أن يحققه الناس؛ وبصورة أكثر دقة الأشخاص العادلون هم الأشخاص الأكثر وعياً بعيوب عدالتهم. ويبدو أن سقراط يقول أن ما يصدق بوضوح على الأشياء الرياضية وعلى الفضائل يكون صادقاً بصورة كلية، فهناك مثال للسريير أو للمنضدة مثلاً أن هناك مثالاً للدائرة والعدالة. ومن ثم بينما من المعقول بصورة واضحة أن نقول إن هناك دائرة كاملة أو عدالة كاملة تجاوز كل شيء يمكن رؤيته، فمن الصعب أن نقول إن السريير الكامل شيء لا يستطيع أى شخص أن يستريح عليه. ومع أن الأمر قد يكون كذلك، فإن جلوكون وأديمانتوس يقبلان هذه النظرية عن المثل بسهولة نسبية، بسهولة أعظم من قبولهما للشيوعية المطلقة. ولا تدهشنا هذه الواقعة التى تنطوى على مفارقة بقوة كافية؛ لأننا نعتقد إلى حد ما أن أولئك الشباب القادرين درسوا الفلسفة على يد الأستاذ سقراط، وسمعوه وهو يعرض نظرية المثل فى مناسبات كثيرة، إذا لم نعتقد أن محاوره «الجمهورية» بحث فلسفى يخاطب قراء يألّفون المحاورات الأولية (أو المبكرة). مع أن أفلاطون لا يخاطب قراء محاوره «الجمهورية» إلا عن طريق محادثة سقراط مع جلوكون والمحاورين الآخرين فى محاوره «الجمهورية»، ولم يفترض أفلاطون بوصفه مؤلف المحاوره أن جلوكون - دع عنك أديمانتوس والباقيين - درس نظرية المثل بجدية^(٥٣). ومع ذلك بينما لم يستطع جلوكون وأديمانتوس أن يقرأ له بفهم حقيقى لنظرية المثل، فإنهما سمعا، وبطريقة يعرفونها، أن هناك آلهة مثل **ديكى** Dike أو الحق^(٥٤)، و**نيكى** Nike أو النصر الذى لا يكون هذا النصر أو ذاك، أو ذلك التمثال لنيكى، ولكنه وجود قائم بذاته يكون علة كل نصر، وذا روعة لا يمكن تصديقها. وبصورة أكثر عمومية، إنهما يعرفان أن هناك آلهة - أعنى موجودات قائمة بذاتها تكون علل كل شيء خير - ذات روعة لا يمكن تصديقها، ولا يمكن فهمها عن طريق الحواس؛ لأنها لا تغير «شكلها» Form على الإطلاق^(٥٥). وليس هذا إنكاراً لوجود اختلاف عميق بين الآلهة كما تُفهم فى «لاهوت»^(٥٦) محاوره الجمهورية، والمثل، أو أن الآلهة فى محاوره الجمهورية يحل محلها المثل. وإنما هو فقط تأكيد أن أولئك الذين يقبلون هذا اللاهوت ويستنتجون كل النتائج منه ربما يصلون إلى نظرية المثل.

ويجب علينا أن نعود الآن إلى مسألة إمكان قيام المدينة العادلة. لقد عرفنا أن العدالة ذاتها ليست «ممكنة» بالمعنى الذى يوجد به أى شىء يمكن أن يكون عادلاً على نحو كامل. ولقد عرفنا بعد ذلك مباشرة أنها ليست العدالة ذاتها فحسب «ممكنة»، وإنما المدينة العادلة أيضاً بالمعنى الذى أشرنا إليه. ولا يعنى ذلك أن المدينة العادلة كما نقصدها، وكما هى مخططة فى محاوره «الجمهوريه» هى «مثال» مثل «العدالة» ذاتها، كما أنها ليست «مثلاً أعلى»، و«المثل الأعلى» ليس مصطلحاً أفلاطونياً. فالمدينة العادلة ليست موجوداً قائماً بذاته مثل فكرة العدالة توجد إن جاز التعبير، فى مكان سماوى أعلى. إن تمثالها يشبه بالأحرى تمثال صورة موجود بشرى جميل تماماً؛ أعنى أن المدينة العادلة لا توجد بصورة أكثر دقة عن طريق صورة الرسام إلا فى الحديث فقط، أى أنها «توجد» فقط عن طريق تصويرها من منظور العدالة ذاتها، أو بالنظر إلى ما يكون صواباً بالطبيعة من جهة، وإلى ما يكون إنسانياً، وإنسانياً إلى أقصى حد من جهة أخرى، وعلى الرغم من أن المدينة الفاضلة ذات منزلة أدنى بصورة حتمية من العدالة ذاتها، حتى لو لم تستطع المدينة الفاضلة أن تخرج إلى حيز الوجود بوصفها مدينة مخططة؛ أى أنه يمكن توقع الاقتراب منها فى مدن توجد بالفعل، ولا توجد إلا فى الحديث أو القول فقط^(٥٧). وما يعنيه ذلك ليس واضحاً. فهل يعنى أن الحل العملى الأفضل هو ضرب من المساومة حتى إنه يجب علينا أن نرضى إلى حد ما، بملكية خاصة (فمثلاً يجب علينا أن نسمح لكل محارب بأن يحافظ على حذائه وما يشبه ذلك طالما كان حياً)، ونرضى إلى حد ما بالتفاوت بين الجنسين (فمثلاً تبقى مجموعة معينة من الوظائف العسكرية والإدارية محفوظة للمحاربين الذكور)؟ ليس هناك سبب لافتراض أن ذلك هو ما يعنيه سقراط. وعلى هدى الجزء التالى للمحادثة، يبدو الافتراض الآتى أكثر معقولية. إن التقرير الذى وفقاً له لا يمكن أن تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود كتخطيط هندسى هو مسألة عارضة، أو يمهد للتقرير الذى يقول إن المدينة الفاضلة، على حين أنها قابلة لأن تتحقق، فمن المحتمل جداً ألا تخرج إلى حيز الوجود. وعلى أية حال، بعد أن يعلن سقراط، مباشرة أنه لا يمكن أن نتوقع سوى

اقترب من المدينة الفاضلة، فإنه يثير التساؤل: ما هو التغيير العملى الذى يكون الشرط الضرورى والكافى فى المدن الواقعية لتحويلها إلى مدن فاضلة؟ وإجابته هى «اتفاق» السلطة السياسية والفلسفية، أى أنه يجب أن يحكم الفلاسفة كملوك، أو أن يتفلسف الملوك بصورة حقيقية وكافية. وكما بينا فى تلخيصنا للكتاب الأول من محاورة «الجمهورية»، فإن هذه الإجابة لا تدهشنا على الإطلاق. فإذا كانت العدالة هى منح أو منع كل شخص ما يخصصه له القانون أكثر من منح أو منع كل شخص ما هو خير بالنسبة للنفس، وكان ما هو خير بالنسبة للنفس هو الفضائل، فإنه ينجم عن ذلك أنه لا يمكن لشخص لا يعرف «الفضائل ذاتها»، أو المثل بوجه عام، أن يكون عادلاً بصورة حقيقية، أو لا يكون فيلسوفاً.

وبإجابة سقراط عن السؤال كيف تكون المدينة الفاضلة ممكنة، فإنه يدخل الفلسفة بوصفها موضوعاً من موضوعات محاورة «الجمهورية». وهذا يعنى أنه لم يتم إدخال الفلسفة، فى محاورة «الجمهورية» من حيث إنها غاية الإنسان؛ الغاية التى يجب أن يعيش الإنسان من أجلها، ولكن تم إدخالها من حيث إنها وسيلة لمعرفة المدينة العادلة؛ المدينة بوصفها معسكراً مسلحاً يتصف بشيوعية مطلقة وبالمساواة بين الجنسين فى الطبقة الأعلى؛ أعنى طبقة المحاربين. ولأنه لم يتم إدخال حكم الفلاسفة من حيث إنه قوام للمدينة العادلة وإنما باعتباره وسيلة لمعرفة فقط، فإن أرسطو كان على حق فى أن يتغاضى عن هذه المؤسسة فى تحليله النقدى لمحاورة «الجمهورية» (السياسة، الكتاب الثانى). وعلى أية حال، لقد نجح سقراط فى أن يرد مسألة إمكان المدينة العادلة إلى مسألة إمكان اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية، والقول بأن هذا الاتفاق يجب أن يكون ممكناً، هو البدء بما لا يمكن تصديقه، إذ يستطيع كل شخص أن يرى أن الفلاسفة ليس لهم فائدة بل ربما كانوا ضارين فى الأمور السياسية. فسقراط الذى كانت لديه خبرات خاصة بمدينة أثينا - تلك الخبرات التى توجت بالحكم عليه بالإعدام - ينظر إلى هذا الاتهام للفلاسفة على أنه صحيح، على الرغم من أنه يحتاج إلى فحص عميق. ويتعقب تطاحن المدن السابقة مع بعضها تجاه الفلاسفة، أى أن المدن الحاضرة، أى المدن التى لا

يحكمها فلاسفة تشبه جمعيات من المجانين تفسد معظم أولئك الذين يكونون مناسبين لأن يصبحوا فلاسفة، ويعرض عنها بنفور واشمئزاز أولئك الذين نجحوا ضد جميع الاحتمالات أن يصبحوا فلاسفة. بيد أن سقراط كان أبعد ما يكون عن الصفح عن الفلاسفة تمامًا. ولا يمكن أن يحدث الانسجام بين الفلاسفة والمدن إلا إذا حدث تغيير جذري فيهما؛ وهو تغيير يبدو أنه يحدث بالطبيعة. إن التغيير يكمن بصورة دقيقة فيما يلي: تكف المدن عن عدم الرغبة في أن يحكمها الفلاسفة، ويكف الفلاسفة في عدم الرغبة في أن يحكموا المدن. والواقع أن تحقيق اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية أمر يصعب جدا تحقيقه وغير محتمل لكنه ليس مستحيلًا، إن النوع الصحيح من الإقناع ضروري وكاف لكي يحدث التغيير المطلوب من جانب المدينة، من جانب غير الفلاسفة أو الجمهور. إن النوع الصحيح من الإقناع يدعمه فن الإقناع، فن ثراسيماخوس الذى يوجهه الفلاسفة ويكون فى خدمة الفلسفة. وبالتالي لا عجب أن يعلن سقراط فى سياقنا أنه وثراسيماخوس قد أصبحا صديقين. إن الجمهور من غير الفلاسفة ذو طبيعة خيرة، وبالتالي يمكن إقناعه عن طريق الفلاسفة^(٥٨) لكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم ينجح فلاسفة الماضى، دع عنك سقراط نفسه، فى إقناع الجمهور بسمو الفلسفة والفلاسفة، وفى أن يمهدوا الطريق بالتالى لحكم الفلاسفة، ومن ثم خلاص مدنهم وسعادتها؟ ومن عجب أننا قد نجد فى هذا الجزء من الحجة كما يبدو أن إقناع الجمهور بأن يقبل حكم الفلاسفة أكثر سهولة من إقناع الفلاسفة بأن يحكموا الجمهور، إذ إنه لا يمكن إقناع الفلاسفة، فهم لا يحكمون المدن إلا مضطرين^(٥٩). إنه فى إمكان غير الفلاسفة فقط أن يجبروا الفلاسفة على أن يهتموا بالمدن. بيد أن هذا الإجبار - إذا سلمنا بالتحامل ضد الفلاسفة - لا يأتى إذا لم يقنع الفلاسفة فى المحل الأول غير الفلاسفة على أن يجبروا الفلاسفة بأن يحكموهم، وهذا الإجبار لن يأتى، إذا سلمنا بنفور الفلاسفة من أن يحكموا. ومن ثم نصل إلى نتيجة مؤداها أن المدينة العادلة ليست ممكنة بسبب نفور الفلاسفة من أن يحكموا.

لكن لماذا ينفر الفلاسفة من الحكم؟ لأن الفلاسفة تسيطر عليهم الرغبة فى

المعرفة بوصفها الشيء الضروري الذى نحتاج إليه، أو معرفة أن الفلسفة هى متاع أكثر لذة ونعمة، وليس لديهم وقت فراغ لأن ينظروا إلى الشؤون البشرية، ناهيك عن الاهتمام بها^(٦٠). إن الفلاسفة يعتقدون أنهم قد استقروا نهائياً، وهم مازالوا أحياء فى جزر السعداء بعيداً عن المدن^(٦١). وهكذا يمكن أن لا يحثهم على المشاركة فى الحياة السياسية فى المدينة العادلة سوى الإجبار، أعنى فى المدينة التى تنظر إلى التربية المناسبة للفلاسفة على أنها مهمتها الأولى. وبعد أن يدرك الفلاسفة ما هو عظيم بصورة حقيقية، تبدو لهم الأمور البشرية تافهة. إن العدالة المحضة للفلاسفة - أى الامتناع عن التجنى على أقرانهم من الموجودات البشرية - تنبع من احتقار الأشياء التى يعارضها غير الفلاسفة بشدة^(٦٢). إنهم يعرفون أن الحياة ليست مكرسة للفلسفة، وبالتالي تشبه الحياة السياسية بوجه خاص الحياة فى كهف، حتى إن المدينة يمكن أن تتحد، إلى حد كبير، مع الكهف^(٦٣). ولا يرى سكان الكهف (غير الفلاسفة) سوى ظلال الأدوات المصنوعة^(٦٤). أعنى مهما يدركون فإنهم يفهمون على ضوء آرائهم التى يسوغها أمر المشرعين ما يخص الأشياء العادلة والنبيلة؛ أى أنهم يفهمون على ضوء الآراء المتعارف عليها، ولا يعرفون أن معتقداتهم العزيزة لا تمتلك منزلة أعلى من منزلة الآراء. لأنه حتى إذا قامت المدينة الفاضلة أو انهارت عن طريق زيف أساسى، على الرغم من أنه زيف نبيل، فإنه يمكن أن نتوقع أن الآراء التى تقوم عليها المدن الناقصة، أو التى يؤمنون بها، لا تكون صادقة. وبصورة دقيقة، يتمسك أفضل غير الفلاسفة، أى المواطنين الفضلاء، بهذه الآراء بحماس شديد، ومن ثم يعارضون الفلسفة بقوة^(٦٥)، التى هى محاولة تجاوز الظن نحو المعرفة، إنه لا يمكن إقناع الجمهور عن طريق الفلاسفة مثلما افترضنا بحماس فى الجولة الأولى من الحجة. وهذا هو السبب الحقيقى فى أن اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية لا يكون محتملاً على أقل تقدير لأن الفلسفة والمدينة تبتعدان عن بعضهما البعض فى اتجاهين متعارضين.

إن صعوبة تجاوز التوتر الطبيعى بين المدينة والفلاسفة قد أشار إليه سقراط عندما تحول من السؤال عما إذا كانت المدينة العادلة «ممكنة»، بالمعنى الذى تكون فيه

مطابقة للطبيعة البشرية إلى السؤال عما إذا كانت المدينة العادلة «ممكنة» بالمعنى الذى يمكن أن تظهر فيه إلى النور عن طريق تحول إحدى المدن الفعلية. إن السؤال الأول، عندما يفهم على أنه يعارض السؤال الثانى، يشير إلى السؤال عما إذا كان يمكن أن توجد المدينة العادلة عن طريق تحول إحدى المدن الفعلية. إن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تنكشف للموجودات البشرية التى لم تتحمل أى نظام بشرى بعد؛ فهى لا تنكشف «للبدائيين»، أو «للحيوانات الغبية» أو «الهمج» سواء أكانوا مهذبين أم قاسين؛ إنه يجب على أعضائها أن يكتسبوا بالقوة مبادئ الحياة المتحضرة. ولا يمكن أن تكون العملية الطويلة التى يصبح بواسطتها البدائيون أناساً متحضرين عمل مؤسس ومشروع المدينة الفاضلة، وإنما يكون مفترضاً عن طريقه^(٦٦) لكن من جهة أخرى إذا كان ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة بالقوة مدينة قديمة، فإن مواطنيها سيصبون تماماً فى قالب واحد عن طريق قوانين مدينتهم أو عاداتها الناقصة، التى يقدسها العهد القديم، ويتمسكون بها بحماس. ولذلك كان سقراط مجبراً على أن يراجع اقتراحه الأصيل الذى وفقاً له يكون حكم الفلاسفة شرطاً ضرورياً وكافياً لأن تخرج المدينة العادلة إلى حيز الوجود. وبينما افترض فى البداية أن المدينة الفاضلة تخرج إلى حيز الوجود إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً، فإنه اقترح أخيراً أن تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود إذا أخرج الفلاسفة، عندما يصبحون ملوكاً، كل شخص يكون عمره أكثر من عشر سنوات من المدينة؛ أى أنهم يفصلون الأطفال تماماً عن آبائهم وطرق آبائهم، ويربونهم بطرق المدينة الفاضلة الجديدة تماماً^(٦٧). ويتأكد الفلاسفة عن طريق حكمهم للمدينة من أن رعاياهم لن يكونوا همجاً؛ فهم يتأكدون عن طريق استبعاد كل شخص عمره أكثر من عشر سنوات من أن دماءه الخلق المتعارف عليها لا تستعبد رعاياهم. إن الحل ظريف ولطيف. ومع ذلك فهو يترك المرء يتساءل: كيف يستطيع الفلاسفة أن يجبروا كل شخص عمره أكثر من عشر سنوات على أن يطيع، ويذعن لقرار الاستبعاد، طالما أنهم لم يستطيعوا بعد أن يدرّبوا طبقة الحراس على طاعتهم بصورة مطلقة؟ وليس معنى ذلك إنكار أن سقراط استطاع أن يقنع كثيراً من الشباب

الممتازين، وحتى بعض الكبار، بأن يعتقدوا أنه فى إمكان الفلاسفة أن يقنعوا الجمهور، دون إرغامهم، بأن يتركوا مدينتهم وأطفالهم، ويعيشوا فى الحقول حتى تتحقق العدالة.

إن ذلك الجزء من محاوره «الجمهورية» الذى يعالج الفلسفة هو الجزء الأكثر أهمية من الكتاب. ومن هنا فقد نقل الإجابة عن السؤال الذى يخص العدالة إلى المدى الذى تُقدم به تلك الإجابة فى محاوره «الجمهورية». والإجابة الواضحة عن السؤال عما تكون العدالة هى إجابة غامضة إلى حد ما، فالعدالة تكمن فى كل جزء من المدينة، أو كل جزء من النفس «يؤدى العمل الذى يكون مناسباً له جيداً بالطبيعة»، أو فى «نوع» تأدية ذلك العمل؛ أى أن الجزء يكون عادلاً إذا أدى عمله أو اهتم بمهنته «بطريقة معينة». ويزول الغموض إذا حل جزء «بطريقة معينة» محل جزء «بالطريقة الأفضل» أو «الأحسن». إن العدالة تكمن فى أن كل جزء يؤدى عمله جيداً^(٦٨). وبالتالي فإن الإنسان العادل هو الإنسان الذى يؤدى كل جزء فيه من أجزاء النفس عمله جيداً. ولأن الجزء الأسمى من النفس هو العقل، ولأن هذا الجزء لا يستطيع أن يؤدى عمله جيداً إذا لم يؤد الجزءان الأخيران عملهما جيداً، فإن الفيلسوف هو الذى يمكن أن يكون فقط عادلاً بحق. غير أن العمل الذى يؤديه الفيلسوف جيداً هو عمل جذاب فى حقيقته، وهو فى الحقيقة العمل الأكثر لذة بغض النظر تماماً عن نتائجه^(٦٩). ولذلك لا تتفق العدالة والسعادة إلا فى الفلسفة فقط. وبمعنى آخر الفيلسوف هو وحده الفرد العادل بالمعنى الذى تكون فيه المدينة الفاضلة عادلة، فهو مكثف بذاته، حر بحق، أو أن حياته مكرسة لخدمة الأفراد الآخرين كما تكون حياة المدينة مكرسة لخدمة المدن الأخرى. بيد أن الفيلسوف فى المدينة الفاضلة عادل أيضاً بمعنى أنه يخدم رفاقه، أعنى مواطنيه، ومدينته، أو أنه يطيع القانون؛ أعنى أن الفيلسوف عادل أيضاً بالمعنى الذى يكون فيه كل أعضاء المدينة الفاضلة عادلين، وبطريقة يكون فيها كل الأعضاء العادلين فى أى مدينة عادلين، بغض النظر عما إذا كانوا فلاسفة أو غير فلاسفة. ومع ذلك، ليست العدالة بالمعنى الثانى جذابة فى حقيقتها، أو تستحق الاختيار لذاتها، بل هى خيرة بالنظر

إلى نتائجها فقط، أو ليست نبيلة ولكنها ضرورية لأن الفيلسوف يخدم مدينته، حتى المدينة الفاضلة، ليس كما يبحث عن الحقيقة من ميل طبيعي، أى من «الحب»، وإنما يخدمها مجبراً ومكرهاً^(٧٠). وقلما يكون ضرورياً أن نضيف أن القهر والإجبار لا يتوقف عن أن يكون قهراً وإجباراً إذا كان قهراً وإجباراً ذاتياً. وبناء على فكرة العدالة التى تكون أكثر عمومية مما يفترضه تعريف سقراط، تكمن العدالة فى عدم إلحاق الضرر والأذى بالآخرين؛ وإذا فُهمت العدالة هكذا، فإنها تبرهن على أنها لا تكون فى الحالة الأسمى سوى ملازم لكبر النفس عند الفيلسوف. لكن إذا أخذت العدالة بالمعنى الأوسع الذى وفقاً له تكمن فى إعطاء كل شخص ما هو خير بالنسبة له، فإنه يجب على المرء أن يميز بين الحالات التى يكون فيها ذلك العطاء جذاباً فى ذاته للشخص الذى يعطى (وهذه هى حالات الفلاسفة بالقوة)، وبين تلك الحالات التى لا يكون العطاء فيها سوى واجب أو قهر وإجبار. وهذا التمييز يكمن بالمناسبة وراء الاختلاف بين المحادثات الإرادية لسقراط (المحادثات التى يتحدث عنها بعفوية وتلقائية)، وبين تلك الاضطرارية (تلك المحادثات التى لم يستطع أن يتجنبها بأدب ولباقة). ويكون هذا التمييز الواضح بين العدالة التى تستحق الاختيار لذاتها، بغض النظر تماماً عن النتائج، وتتوحد مع الفلسفة، والعدالة التى لا تكون إلا ضرورية وتتوحد فى الحالة الأسمى مع النشاط السياسى للفيلسوف، نقول يكون هذا التمييز ممكناً عن طريق التجريد من «الحب Eros» الذى يميز محاورة «الجمهورية». لأن المرء قد يقول إنه ليس هناك سبب لعدم انشغال الفيلسوف بالنشاط السياسى بعيداً عن ذلك النوع من حب المرء لذاته الذى يكون وطنية^(٧١).

لقد اتضحت العدالة تماماً فى نهاية الكتاب السابع. فلقد أدى سقراط بالفعل الواجب الذى ألقاه جلوكون وأديمانتوس على عاتقه لكى يبين أن العدالة إذا فُهمت بصورة ملائمة فإنها تستحق الاختيار لذاتها بغض النظر عن نتائجها، ولذلك تؤثر العدالة بدون قيد على الظلم. على الرغم من أن المحادثة تستمر لأنه يبدو أن فهمنا الواضح للعدالة لا يتضمن إدراكاً واضحاً للظلم، بل يجب أن يكمله

فهم واضح للمدينة الظالمة تماماً والإنسان الظالم تماماً، فبعد أن رأينا المدينة الظالمة تماماً والإنسان الظالم تماماً بالوضوح نفسه الذى رأينا به المدينة العادلة تماماً والإنسان العادل تماماً، نستطيع أن نحكم عما إذا كان ينبغي علينا أن نتبع صديق سقراط «ثراسيماخوس» الذى اختار الظلم، أو سقراط نفسه، الذى اختار العدالة^(٧٢). ويتطلب ذلك، بدوره، تدعيم خرافة إمكان وجود المدينة العادلة. إن محاورة «الجمهورية» لم تتخل مطلقاً عن الوهم الذى يقول إن المدينة العادلة ممكنة، بوصفها مجتمعاً للموجودات البشرية، من حيث إنه يتميز عن مجتمع الآلهة أو أبناء الآلهة،^(٧٣). وعندما يتجه سقراط إلى دراسة الظلم، يصبح ضرورياً بالنسبة له أن يؤكد هذا الوهم من جديد بقوة أعظم مما كان من قبل. إن المدينة الظالمة ستكون أكثر كآبة وأكثر ازدراء كلما كانت المدينة العادلة أكثر إمكاناً. بيد أن إمكان وجود المدينة العادلة يظل مشكوكاً فيه ما لم توجد المدينة العادلة وجوداً فعلياً على الإطلاق. ولذلك يقرر سقراط، الآن، أن المدينة العادلة كانت فعلية فيما مضى. وبصورة أكثر دقة، يجعل ربات الفنون الجميلة Muses^(*) تؤكد، أو بالأحرى تتضمن وجودها. إن التأكيد على أن المدينة العادلة كانت موجودة بالفعل ذات يوم هو كما قد يقول المرء، تأكيد أسطورى يتفق مع المقدمة الأسطورية التى تقول إن القديم هو الأفضل والأحسن. ولذلك يؤكد سقراط على لسان ربات الفنون الجميلة أن المدينة الفاضلة كانت موجودة بالفعل فى البداية، أى قبل ظهور الأنواع السيئة من المدن^(٧٤)؛ والمدن السيئة هى صور بالية للمدينة الفاضلة؛ هى بقايا ملوثة ومدنسة للمدينة الخالصة التى كانت كاملة، ولذلك كلما كان اقتراب نوع المدينة السيئة إلى المدينة العادلة، أصبحت أفضل وأحسن، أو العكس صحيح. إن الحديث عن أنظمة الحكم الجيدة والسيئة أنسب كثيراً من الحديث عن المدن الفاضلة والمدن السيئة. (لاحظ الانتقال من «المدن» إلى «أنظمة الحكم» فى الفقرات رقم - 543^d - 544^a). وكلمة «نظام الحكم» Regime هى ترجمتنا للكلمة اليونانية Politeia. وعنوان الكتاب الذى نسميه «بالجمهورية» هو باليونانية politeia. وترجم كلمة

(*) ربات الفنون هى بنات زيوس كبير الآلهة وهى تسع ربات، راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» الجزء الثانى مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ٤٣٥ (المراجع).

politeia عادة «بالدستور» (*) . ويعنى المصطلح شكل الحكومة مفهوماً على أنه شكل المدينة؛ أعنى الشكل الذى يعطى للمدينة طابعها عن طريق تحديد الغاية التى تسعى إليها المدينة التى نتحدث عنها، أو نتطلع إليها من حيث إنها الغاية الأسمى، ويعنى فى الوقت نفسه نوع الأشخاص الذين يحكمون المدينة. فالأوليغاركية هى مثلاً نوع الحكم الذى يحكم فيه كل الأشخاص الأحرار، ومن ثم تكون الحرية هى الغاية التى تسعى إليها المدينة. وهناك خمسة أنواع من نظم الحكم كما يرى سقراط وهى:

- ١ - الملكية أو الأرستقراطية، أى حكم الفرد الفاضل أو مجموعة من الفضلاء الذى يتجه نحو الخير أو الفضيلة ؛ أى حكم المدينة العادلة.
- ٢ - التيموقراطية Timocracy (***) ، حكم محبى المجد، أو الأشخاص الطموحين، الذى يكون موجهاً نحو السمو أو النصر.
- ٣ - الأوليغاركية Oligarchy أو حكم الأغنياء الذى تُقدَّر فيه الثروة تقديرًا عظيمًا.

- ٤ - الديمقراطية، حكم الأحرار، الذى تُقدَّر فيه الحرية تقديرًا عظيمًا.
- ٥ - الطغيان Tyranny، حكم الشخص الظالم تمامًا، الذى يسود فيه الظلم المطلق والذى لا يستحى من شىء. ويصطبغ الترتيب التنازلى لأنواع الحكم الخمسة بترتيب «هزيود» التنازلى لأجناس البشر الخمسة، وهى: جنس الذهب، وجنس الفضة، وجنس البرونز، والجنس الإلهى من الأبطال، وجنس الحديد^(٧٥). ونرى فى الحال أن الديمقراطية الأفلاطونية تساوى الجنس الإلهى من الأبطال عند هزيود. ونرى فى الحال سبب هذا التناظر الذى يبدو غريبًا.

تقوم محاوره «الجمهوريه» على افتراض أن هناك توازيًا دقيقًا بين المدينة والنفس. ولذلك يؤكد سقراط أنه كما أن هناك خمسة أنواع من نظم الحكم، فـ كذلك هناك خمسة أنواع من الطبائع؛ فالإنسان التيموقراطى مثلاً، يناظر النظام

(*) كلمة الدستور هنا تعنى النظام السياسى للدولة ، أو نظام تكوينها الداخلى (المراجع)

(**) مأخوذة من كلمة Timo أى الشرف أو المجد، وتكتب أحياناً التيماركية (المراجع).

الديموقراطى. والتميز الذى كان شائعاً لمدة قصيرة فى العلم السياسى الموجود اليوم بين شخصيات «سلطوية» وشخصيات ديمقراطية، من حيث إنه يناظر التفرقة بين المجتمعات السلطوية والمجتمعات الديمقراطية، هو انعكاس فج ومعلم لتمييز سقراط بين النفس أو الإنسان الملكى أو الأرستقراطى، والأوليغاركى، والديمقراطى، والطاغية، من حيث إنه يناظر أنظمة الحكم الأرستقراطية، والديموقراطية، والأوليغارشية، والديمقراطية، والطغيان. ولا بد أن نذكر، من هذه الناحية، أن سقراط لم يتحدث فى وصفه لأنظمة الحكم عن «الإيديولوجيات» التى تنتمى إليها، فهو يهتم بالتبرير السياسى للغاية التى تتحدث عنها فى مقابل أى تبرير يجاوز ما هو سياسى، يصدر عن الكسمولوجيا، واللاهوت، والميتافيزيقا، وفلسفة التاريخ، والأسطورة، وما شابه ذلك. ويقوم سقراط فى دراسته لأنظمة الحكم الدنيا بفحص، أولاً نظام الحكم فى كل حالة، ثم الفرد أو النفس المناظرة. ويصور نظام الحكم والفرد المناظر بوصفهما يخرجان إلى حيز الوجود من المرحلة السابقة. ولن ننظر هنا إلا إلى تفسيره للديمقراطية؛ لأن هذا الموضوع أكثر أهمية لمواطنى الديمقراطية، ولأهميتها الذاتية. تنشأ الديمقراطية من الأوليغارشية التى تنشأ بدورها من الديموقراطية؛ أعنى حكم المحاربين غير المولعين بالموسيقى بدرجة كافية الذين يتميزون بتفوق الشهامة والبسالة. إن الأوليغارشية هى نظام الحكم الأول الذى تتفوق فيه الرغبة وتصل إلى حدها الأقصى. تكون هذه الرغبة المسيطرة هى الرغبة فى الثروة أو المال، أو الكسب الذى ليس له حد أو قيد. والشخص الأوليغاركى مقتصد فى الإنفاق، ومجد، ودءوب على العمل، يضبط كل رغباته سوى الرغبة فى المال، وتعوزه التربية، ويمتلك أمانة ظاهرية مستمدة من الاهتمام الشديد بالذات. ويجب أن تعطى الأوليغارشية لكل شخص الحق المطلق فى أن يبيع ملكيته عندما يرى ذلك مناسباً. ولذلك تجعل نشأة «الكسالى» أمراً لا مندوحة عنه؛ أعنى مجموعة من أعضاء الطبقة الحاكمة الذين أثقلتهم الديون، أو الإفلاس، وبالتالي جردوا من الحقوق المدنية، وتحولوا إلى مجموعة من الشحاذين الذين

يتوقون إلى ثروتهم التي بددوها، ويأملون فى أن يستعيدوا ثروتهم وسلطتهم السياسية عن طريق تغيير نظام الحكم. وإلى جانب ذلك، يجعل الأوليجاركيون الصالحون أنفسهم وبخاصة أنبائهم، لكونهم أغنياء وغير مهتمين بالفضيلة والشرف، ممتلئين، وفاسدين وضعيفى الإرادة. ولذلك يحتقرهم الفقراء الضعفاء والقساة. وتوجد الديمقراطية عندما يصبح الفقراء على وعى بتفوقهم على الأغنياء، وربما يقودهم بعض الكسالى إلى أن يسلكوا بوصفهم خائنين لطبقتهم، ويمتلكوا المهارات التى لا يمتلكها فى العادة سوى أعضاء الطبقة الحاكمة، فيتولوا فى الوقت المناسب حكم المدينة عن طريق هزيمة القطاع الغنى منهم، والذين نجحوا نجاحاً فوق العادة، والمنفيين، وسمحوا للباقيين بأن يعيشوا معهم وهم يمتلكون حقوق المواطن الكاملة. إن الديمقراطية ذاتها تتميز بالحرية، التى تتضمن حق المرء فى أن يقول ويفعل ما يحلو له، أى يستطيع كل شخص أن يتبع طريقة الحياة التى تحلو له. ولذلك فإن الديمقراطية هى نظام الحكم الذى يرمى التنوع العظيم، إذ يمكن أن توجد فيها أى طريقة من طرق الحياة، وكل نظام من أنظمة الحكم. ولذلك يجب أن نضيف أن الديمقراطية هى نظام الحكم الوحيد غير نظام الحكم المثالى الذى يستطيع الفيلسوف فيه أن يتبع طريقته الخاصة فى الحياة بدون أن ينزعج ويقلق، ولهذا السبب يستطيع المرء أن يقارن، مع بعض المغالاة، الديمقراطية بعصر «هزيود» الخاص بالجنس الإلهى، وبالعصر الأبطال الذى يقترب من العصر الذهبى أكثر من أى عصر آخر. إن المواطن الذى يكون فيلسوفاً لا يُجبر بالتأكيد فى ظل الديمقراطية على أن يشارك فى الحياة السياسية أو أن يتقلد منصباً^(٧٦). وهكذا يندفع المرء إلى أن يتساءل: لماذا لم ينسب سقراط إلى الديمقراطية المكانة الأسمى بين أنظمة الحكم الدنيا، أو بالأحرى المكانة الأسمى فحسب، على افتراض أن نظام الحكم المثالى ليس ممكناً؟ ويستطيع المرء أن يقول إنه بين تفضيله للديمقراطية «عن طريق سلوكه»، فقد قضى حياته كلها فى أثينا الديمقراطية، وبال دفاع عنها فى حروبها، وبالموت طاعةً لقوانينها. ومع ذلك فهو لم يفضل بالتأكيد الديمقراطية

على كل أنظمة الحكم الأخرى «فى حديثه». والسبب هو أنه لم ينظر، لكونه شخصاً عادلاً، إلى رخاء الفلاسفة فحسب، بل غير الفلاسفة أيضاً، وأكد أن الديمقراطية ليست مصممة لحث غير الفلاسفة على أن يحاولوا أن يصبحوا فضلاء بقدر ما يستطيعون، لأن غاية الديمقراطية ليست الفضيلة، وإنما الحرية؛ أعنى حرية المرء أن يعيش إما نبلاً أو وفقاً لرغبته. وينسب إلى الديمقراطية بالتالى منزلة أدنى من الأوليغاركية، لأن الأوليغاركية تتطلب نوعاً من القهر، فى حين أن الديمقراطية، كما يصورها، تمتت كل نوع من أنواع القهر. ويستطيع المرء أن يقول إن سقراط بعد أن كيّف نفسه مع موضوعه، تغاضى عن كل قهر عندما تحدث عن نظام الحكم الذى يمقت القهر. ويؤكد أنه لا يُجبر أحد، فى ظل الديمقراطية، على أن يحكم أو يكون محكوماً إذا لم يرغبها ويحبها؛ فهو يستطيع أن يعيش فى سلام بينما تكون مدينته فى حالة حرب؛ إذ إن الشخص المدان الذى يحكم عليه بعقوبة الإعدام لا يتعرض لعقوبة خفيفة، فهو لا يُحكم عليه حتى بالسجن؛ فنظام الحكم والمحكومين يتغير تماماً، ويسلك الأب كما لو كان ولداً ولا يحترم الابن والده ولا يخشاه، ويخشى المدرس تلاميذه، بينما لا يعير التلاميذ اهتماماً بالمدرس، وتكون مساواة كاملة بين الجنسين (الذكر والأنثى)؛ وحتى الخيل والحمير لم تعد تحيد عن الطريق عندما تقابل الموجودات البشرية. إن أفلاطون يكتب كما لو لم تنفذ الديمقراطية الأثينية إعدام سقراط، ويتحدث سقراط كما لو كانت الديمقراطية الأثينية لم تشغل بهموم التعذيب الدموى لمذنب وبريء على حد سواء عندما تم تشويه تمثال «هرميس» (*) بتمثال «هرمز» فى بداية الحملة الصقلية^(٧٧). إن مغالاة سقراط فى الاعتدال المفرط للديمقراطية يضاهاى، بصورة مماثلة إلى حد ما، مغالاة قوية فى إفراط الإنسان الديمقراطى، ولا يستطيع بالفعل أن يتجنب المغالاة الأخيرة إذا لم يرغب أن يتجنب فى حالة الديمقراطية، الإجراء الذى اتبعه فى مناقشته

(*) ابن كبير الآلهة زيوس، واسمه يعنى «الرسول» لهذا كان رسول الآلهة. طالع الكثير من قصصه فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ١٣٩ وما بعدها (المراجع).

لأنظمة الحكم الدنيا أو يحيد عنه. ويكمن هذا الإجراء فى فهم الإنسان الذى يناظر نظام حكم سىء بوصفه ابن أب يناظر نظام الحكم السابق. ولذلك يجب تمثل الإنسان الديمقراطى بأنه ابن الأب الأوليجاركى، بأنه الابن المنحط لأب ثرى لا يهتم بشىء سوى جمع المال. إن الإنسان الديمقراطى هو الكسول، الممتلىء، الناعم، والمبذر، واللعوب، ويشعر بالسعادة وراحة البال فى عيشة الدعة والكسل، ينسب نوعاً من المساواة إلى أشياء متساوية وغير متساوية، يعيش يوماً فى استسلام كامل لرغباته الدنيا، ويعيش اليوم الذى يليه زاهداً متقشفاً، أو هو، كما يرى مثال كارل ماركس، «يذهب إلى العيد فى الصباح، ويصطاد بعد الظهر، ويربى الماشية فى المساء، ويكرس نفسه للفلسفة بعد العشاء»؛ أى أنه يفعل فى كل لحظة ما يحبه فى هذه اللحظة. إن الإنسان الديمقراطى ليس هو الحرفى الضعيف القاسى والمقتصد فى الإنفاق، ولا هو الحرفى أو الفلاح الذى لا يمتلك سوى وظيفة واحدة^(٧٨)، إن مبالغة سقراط المتعمدة فى لوم الديمقراطية تصبح معقولة إلى حد ما حالما ينظر المرء إلى المخاطب المباشر؛ وهو أديمانتوس المتشدد، الذى لم يكن يعرف الضحك أو السخرية، والذى كان مخاطباً للمناقشة المتشددة للشعر فى القسم الخاص بتربية المحاربين. لقد أضفى سقراط، عن طريق لومه المغالى فيه للديمقراطية، كلمات على «حلم» أديمانتوس بالديمقراطية^(٧٩). كما يجب على المرء ألا ينسى أن التفسير الدموى للجمهور المطلوب مؤقتاً للبرهنة على أن الانسجام بين المدينة والفلسفة يحتاج إلى تعديل وإصلاح؛ أى أن اللوم المغالى فيه للديمقراطية يذكرنا بقوة أعظم مما كان مستخدماً من قبل للوم التنافر بين الفلسفة والناس^(٨٠).

وبعد أن بين سقراط نظام الحكم الظالم تماماً والإنسان الظالم تماماً، ثم قارن بين حياة الإنسان الظالم تماماً وحياة الإنسان العادل تماماً، أصبح جلياً بدون شك أنه يمكن تفضيل العدالة على الظلم. ومع ذلك تستمر المحادثة. ثم يعود سقراط فجأة، إلى مسألة الشعر؛ مسألة تمت الإجابة عنها بالتفصيل عندما ناقش تربية المحاربين، ولا بد أن نحاول أن نفهم هذه العودة الظاهرية المفاجئة. لقد لاحظ سقراط فى عودة

واضحة لمناقشة الطغيان أن الشعراء يشنون على الطغاة وأن الطغاة يقدرّون الشعراء ويحترمونهم (وكذلك الديمقراطية)، في حين أن أنظمة الحكم الثلاثة الجيدة لا تقدّرهم^(٨١). إن الطغيان والديمقراطية يتميزان بالاستسلام للرغبات الجنسية، بما في ذلك الرغبات غير المشروعة. إن الطاغية هو «الشهوة» مجسدة، والشعراء يتغنون بالثناء على الحب الشهواني Eros. إنهم يوجهون انتباهاً كبيراً للغاية واحتراماً بصورة دقيقة لتلك الظاهرة التي يلخصها سقراط في محادثة «الجمهورية» بأفضل قواه. وبالتالي يرعى الشعراء الظلم ويحتضونه. وهكذا فعل ثراسيماخوس. لكن كما أن سقراط استطاع على الرغم من هذا أن يكون صديقاً لثراسيماخوس، فكذلك ليس هناك سبب لا يجعله صديقاً للشعراء، وبصفة خاصة لهوميروس. ربما احتاج سقراط إلى الشعراء لكي يسترد في مناسبة أخرى كرامة الحب؛ فمحادثة المائدة Banquet، المحادثة الأفلاطونية الوحيدة التي يظهر فيها سقراط متحدّثاً مع الشعراء، مخصصة تماماً للحب.

إن أساس العودة إلى الشعراء موجود في البداية الأولى لمناقشة أنظمة الحكم الدنيا والنفوس السيئة. وقد نُسب الانتقال من نظام الحكم المثالي إلى أنظمة الحكم الدنيا بصورة واضحة إلى «ربات الفنون» التي تتحدث «بصورة مفاجئة»، والانتقال من الإنسان المثالي إلى الناس الأدنى يحمل إلى حد ما، لمسة «كوميديّة»^(٨٢)، إذ يكون للشعر الريادة عندما يبدأ الهبوط من الموضوع الأعلى الأسمى، أي تُفهم العدالة على أنها فلسفة. وتتبع العودة إلى الشعر التي يسبقها تفسير أنظمة الحكم السيئة، والنفوس السيئة، مناقشة «للجزئات العظيمة للفضيلة»، أعنى الجزئات التي لا تلازم العدالة أو الفلسفة ذاتها^(٨٣). وتكوّن العودة إلى الشعر محور ذلك الجزء من محادثة «الجمهورية»، الذي تهبط فيه المحادثة من الموضوع الأعلى الأسمى. ولا يمكن أن يكون ذلك أمراً مدهشاً؛ لأن الفلسفة من حيث إنها بحث عن الحقيقة هي النشاط الأسمى للإنسان، في حين أن الشعر لا يهتم بالحقيقة.

لقد كان عدم اهتمام الشعر بالحقيقة هو توصيته الرئيسية في المناقشة الأولى

للشعر، التى سبقها بفترة طويلة إدخال الفلسفة بوصفها موضوعا، وذلك لأن عدم الحقيقة كان مطلوباً فى ذلك الوقت^(٨٤). لقد طُرد الشعراء الممتازون من المدينة العادلة، ليس لأنهم يعلمون الباطل، وإنما لأنهم يعلمون النوع الخاطئ من الباطل. بيد أنه أصبح جلياً فى الوقت نفسه أن حياة الإنسان المتفلسف وحدها من حيث إنه يتفلسف هى الحياة العادلة، وأن تلك الحياة هى أبعد ما تكون عن الباطل بل إنها ترفضه تماماً^(٨٥). إن التقدم من المدينة، حتى المدينة الفاضلة إلى الفيلسوف يستلزم كما يبدو تقدماً من القبول المقيد للشعر إلى رفضه المطلق.

وفى ضوء الفلسفة، ينكشف الشعر على أنه محاكاة لمحاكاة الحقيقة؛ أعنى لمحاكاة المثل. إن تأمل المثل هو نشاط الفيلسوف، أما محاكاة المثل فهى نشاط الفنان العادى، ومحاكاة أعمال الفنانين هى نشاط الشعراء وفنانين «محاكين» آخرين. فى البداية يصور سقراط نظام الترتيب بهذه الألفاظ: صانع المثل (أى مثال السرير مثلاً)، هو الله^(*)، وصانع المحاكاة (أى صانع السرير الذى يمكن استخدامه) هو الفنان، وصانع محاكاة المحاكاة (أى صانع تصوير السرير) هو الفنان المحاكى. ثم يصوغ فيما بعد ترتيب المنزلة من جديد بهذه الألفاظ: المستخدم أولاً، ثم الفنان، وأخيراً الفنان المحاكى^(**). فمثال السرير ينشأ فى المستخدم الذى يحدد «صورة» السرير وفى ذهنه الغاية التى يُستخدم من أجلها. ثم يكون المستخدم هو الشخص الذى يمتلك المعرفة الأسمى أو الأكثر ثقة، وليست المعرفة الأسمى هى تلك التى يمتلكها أى حرفى من حيث هى كذلك؛ ولا يمتلك الشاعر الذى يقف عند السارية المقابلة من المستخدم أى معرفة، ولا يمتلك حتى ظناً حقيقياً^(٨٦). ويجب على المرء لكى يفهم هذا الاتهام المشين للشعر، أن يتعرف منذ البداية على الحرفى

(*) لا بد أن نكون على وعى بأن المثل لا تصنع فهى «أزلية» ولا يخلقها أحد، إلا إذا كان المقصود أن الله يصنع من المثل الموجودات القائمة فى العالم: من مثال الإنسان يصنع الإنسان، ومن مثال الشجرة يصنع الشجرة. وهكذا (المراجع).

(**) يسميه أفلاطون المقلد، أو صانع الصور، الذى لا يعلم عن الوجود الحق شيئاً، وإنما يعرف المظاهر وحدها (المراجع).

الذى يحاكي الشاعر عمله. إن موضوعات الشعر هى قبل كل شىء موضوعات إنسانية تشير إلى الفضيلة والرذيلة، إذ يرى الشعراء الأمور البشرية على هدى الفضيلة، غير أن الفضيلة التى ينظرون إليها هى نفسها صورة ناقصة ومشوهة للفضيلة^(٨٧). إن الحرفى الذى يحاكيه الشاعر هو المشرع غير الفلسفى الذى يكون محاكياً ناقصاً للفضيلة ذاتها^(٨٨). والعدالة بصفة خاصة كما تُفهم عن طريق المدينة هى بالضرورة عمل المشرع؛ لأن العدالة كما تُفهم عن طريق المدينة هى القانون. ولم يعبر أحد عن افتراض سقراط بصورة أكثر وضوحاً سوى «نيتشه» الذى قال أن «الشعراء هم باستمرار خدم أمام ضرب ما من الأخلاق...»^(٨٩). ولكن كما يقول المثل الفرنسى «ليس هناك بطل أمام خادمه...»^(*)، هل لأن الفنانين وبصفة خاصة الشعراء، لا يدركون سر ضعف أبطالهم؟ تلك هى القضية بالفعل بالنسبة لسقراط. إن الشعراء يكشفون مثلاً القوة الكاملة للحزن التى يشعر بها شخص ما نتيجة لفقده شخص عزيز عليه - قوة شعور لا يعبر عنها شخص جدير بالاحترام بصورة كافية إلا عندما يكون بمفرده فقط؛ لأن التعبير الكافى عنه فى حضور الآخرين لا يليق ولا يكون مشروعاً. إن الفنانين يكشفون عن ذلك الذى يردعه القانون فى طبيعتنا البشرية بقوة^(٩٠). وإذا كان الأمر هكذا، أى إذا كان الشعراء هم ربما الأشخاص الذين يفهمون جيداً طبيعة الانفعالات التى يردعها القانون، فإنهم بعيدون جداً عن أن يكونوا خدم المشرعين، فهم أيضاً الأشخاص الذين يتعلم منهم المشرع الفطن. إن «النزاع الحقيقى بين الفلسفة والشعر»^(٩١) لا يخص من وجهة نظر الفيلسوف قيمة الشعر من حيث هو كذلك، وإنما يخص ترتيب منزلة الفلسفة والشعر. إن الشعر، كما يرى سقراط، لا يكون مشروعاً إلا من حيث إنه كهنوتى ministerial بالنسبة «للمستخدم» الأفضل، أى للملك الذى يكون الفيلسوف، وليس من حيث إنه مستقل بذاته. لأن الشعر المستقل يصور الحياة الإنسانية بوصفها

(*) ذكر هيجل هذا المثل ثم أضاف إليه تفسيراً «لا لأن الأول ليس سيّداً، بل لأن الثانى خادم» فهو يخلع لسيده حذائه، ويعينه فى الذهاب إلى فراشه .. إلخ»، محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٢ ترجمتنا العربية (المراجع).

مستقلة بذاتها؛ أعنى ليس بوصفها موجهة نحو الحياة الفلسفية، ولا يصور على الإطلاق الحياة الفلسفية ذاتها إلا فى تشويها الكونى؛ ولذلك إما أن يكون الشعر المستقل بذاته، بالضرورة، تراجيديا أو كوميديا؛ لأن الحياة غير الفلسفية مفهومة بوصفها مستقلة بذاتها إما أن تكون بغير مخرج من صعوبتها الأساسية أو أن يكون لها مخرج أحق. غير أن الشعر الكهنوتى يصور الحياة غير الفلسفية أنها كهنوتية للحياة الفلسفية، ويمثل فضلاً عن ذلك الحياة الفلسفية ذاتها^(٩٢). والنموذج العظيم للشعر الكهنوتى هو المحاوراة الأفلاطونية.

تنتهى محاوراة «الجمهورية» بمناقشة الجزاءات العظيمة للعدالة والعقوبات العظيمة للظلم. وتتكون المناقشة من ثلاثة أجزاء:

١- البرهان على خلود النفس .

٢- الجزاءات الإلهية والبشرية وعقوبات الناس عندما يكونون على قيد الحياة.

٣- الجزاءات والعقوبات بعد الموت. أما الجزء المحورى فقد لزم الصمت تجاه

الفلاسفة، فالجزاءات بصدد العدالة والعقوبات على الظلم أثناء الحياة ضرورية بالنسبة لغير الفلاسفة الذين لا تمتلك عدالتهم الجاذبية الذاتية التى تمتلكها عدالة الفلاسفة. ولقد قُدم تفسير الجزاءات والعقوبات بعد الموت فى صورة أسطورة.

والأسطورة ليست بدون أساس، لأنها تقوم على البرهان على خلود النفس. إن النفس لا يمكن أن تكون خالدة إذا كانت تتكون من أشياء كثيرة إذا لم يكن التكوين كاملاً تماماً. بيد أن النفس كما تعرفها تجربتنا ينقصها ذلك الانسجام. ولكى

نجد الحقيقة، يجب على المرء أن يستعيد عن طريق البرهان الطبيعة الأصلية أو الحقيقية للنفس^(٩٣). ولا يتحقق هذا البرهان فى محاوراة الجمهورية. أعنى أن

سقراط يبرهن على خلود النفس دون أن يبين طبيعة النفس. وينظر الموقف فى

نهاية محاوراة الجمهورية بصورة دقيقة الموقف فى نهاية الكتاب الأول من

الجمهورية حيث يوضح سقراط أنه برهن على أن العدالة نافعة دون معرفة «ما

عساها» أو ما هى طبيعة العدالة. ولم تبين المناقشة التى تتبع الكتاب الأول طبيعة

العدالة بوصفها النظام الصحيح للنفس، مع أنه كيف يستطيع المرء أن يعرف النظام

الصحيح للنفس إذا لم يعرف طبيعة النفس؟ دعنا نتذكر هنا أيضاً الواقعة التى تقول إن التوازي بين النفس والمدينة، بحيث يكون المقدمة لنظرية النفس المصاغة فى محاوره «الجمهورية»، أمر مشكوك فيه بصورة واضحة وأمر لا يمكن الدفاع عنه. إن محاوره «الجمهورية» لم تستطع أن تبين طبيعة النفس لأنها مجردة من الحب ومن الجسم. وإذا انصب اهتمامنا، بصورة حقيقية، باكتشاف ماذا عساها أن تكون العدالة بصورة دقيقة، فإنه يتحتم علينا أن نأخذ طريقاً آخر أطول حولها» فى دراستنا للنفس من الطريق المأخوذ فى محاوره «الجمهورية»^(٩٤). ولا يعنى ذلك أن ما نتعلمه من محاوره «الجمهورية» عن العدالة ليس صحيحاً وأنه عارض تماماً. إن تعليم محاوره «الجمهورية» الذى يخص العدالة، على الرغم من أنه ليس كاملاً، لا يمكن أن يكون مع ذلك صحيحاً من حيث إن طبيعة العدالة تعتمد، بصورة قاطعة، على طبيعة المدينة لأنه حتى ما يجاوز السياسى لا يمكن فهمه من حيث إنه كذلك إلا إذا فهمت المدينة - والمدينة معقولة تماماً لأن حدودها يمكن أن تتضح وتتجلى تماماً، ولكى يرى المرء هذه الحدود، يجب عليه ألا يجيب عن السؤال الذى يخص الكل؛ إذ يكفى إثارة السؤال الذى يخص الكل. إن محاوره «الجمهورية» تبين بالفعل، من ثم ماذا عساها أن تكون العدالة. ومع ذلك فإن محاوره «الجمهورية»، كما يلاحظ شيشرون، لا تبين نظام الحكم الأفضل، وإنما تبين بالأحرى طبيعة الأشياء السياسية، أعنى طبيعة المدينة^(٩٥). لقد بين سقراط فى محاوره «الجمهورية» ما هو الطابع الذى يجب أن تمتلكه المدينة لكى تشبع الحاجات الأسمى للإنسان. ولم يدعنا نرى أن المدينة تتكون وفقاً لهذا المطلب، ولكنه يدعنا نرى الحدود الجوهرية، أى طبيعة المدينة.

محاوره السياسى

يسبق محاوره «السياسى» محاوره «السوفسطائى» التى تسبقها، بدورها، محاوره «ثياتيتوس». تصور محاوره «ثياتيتوس» محادثة بين سقراط والرياضى الشاب «ثياتيتوس» حدثت فى حضور الرياضى الناضج والشهير «تيودوروس»، وصديق ثياتيتوس الشاب المسمى بسقراط، وقد عنيت ببيان ماذا عساها أن تكون

المعرفة أو ماذا عساه أن يكون العلم. ولم تفض المحادثة إلى نتيجة إيجابية، إذ إن سقراط نفسه لا يعرف سوى أنه لا يعرف شيئاً، أما ثياتيتوس فهو ليس مثل جلوكون أو أديمانوس الذى يمكن أن يساعده سقراط فى تقديم تعليم إيجابى. وفى الحوار الذى أعقب محادثة سقراط مع ثياتيتوس قابل سقراط مرة ثانية تيودوروس Theodoros، سقراط الشاب، وثياتيتوس، لكن كان يحضر فى هذا الوقت أيضاً فيلسوف غير معروف سوى بوصفه غريباً من إيليا. سأل سقراط الغريب عما إذا كان أصدقاؤه ينظرون إلى السوفسطائى والسياسى، والفيلسوف، على أنهم شخص واحد فقط، أو على أنهم اثنان أو ثلاثة. ويبدو أن السؤال الذى يخص هوية أو لا هوية السوفسطائى، والسياسى، والفيلسوف، يحل محل السؤال، أو أنه صيغة واضحة للسؤال: ماذا عساه أن تكون المعرفة؟ ورد الغريب قائلاً إن أصدقاؤه ينظرون إلى السوفسطائى، والسياسى، أو الملك، والفيلسوف على أنهم يختلفون بعضهم عن بعض. وتُدرك الواقعة التى تقول إن الفيلسوف لا يتوحد مع الملك فى الموضوع المحورى لمحاورة «الجمهورية» الذى وفقاً له يكون اتفاق الفلسفة والحنكة السياسية شرطاً لخلاص المدن والجنس البشرى، إذ إن الأشياء المتطابقة يجب ألا تتفق. بيد أن محاورة «الجمهورية» لا توضح بصورة كافية الحالة المعرفية للحكم أو الحنكة السياسية. فمن هذه المحاورة يمكن أن نستمد بسهولة انطباعات مؤداه أن المعرفة المطلوبة للحاكم الفيلسوف تتكون من جزأين متنافرين: المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التى تبلغ ذروتها فى رؤية مثال الخير من جهة، والتجربة السياسية الخالصة التى لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمس طريقه فى الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانها من جهة أخرى. غير أن التدعيم الذى لا يمكن الاستغناء عنه للمعرفة الفلسفية يبدو أنه أيضاً نوع من الفن أو العلم^(٩٦). ويبدو أن الغريب الإيلى أخذ وجهة النظر الثانية والأسمى للوعى غير الفلسفى الذى يميز السياسى. وعلى الرغم من أنه يبين فى محاورتى «السوفسطائى» و «السياسى» طبيعة السوفسطائى والسياسى، أعنى الفرق بين السوفسطائى والسياسى، دون أن يبين الفرق بين السياسى والفيلسوف. لقد

وعدنا تيودوروس Theodoros أن الغريب الإيلي سيشرح أيضاً (فى تذييل لمحاورة السياسى) ماذا عساه أن يكون الفيلسوف، غير أن أفلاطون لم يف بوعده تيودوروس Theodoros. فهل نفهم بالتالى ماذا عساه أن يكون الفيلسوف حالما نفهم ماذا عساه أن يكون السوفسطائى والسياسى؟ ألا تكون الحنكة السياسية، كما يبدو من محاورة «الجمهورية» مجرد تكملة للفلسفة، ولكنها قوام للفلسفة؟ أعنى هل الحنكة السياسية هى فن أو علم المعرفة الذى يميز السياسى، بعيداً عن أن تكون فحسب الوعى الضرورى لأن يجد المرء الطريق فى الكهف، وبعيدة عن أن تكون ذاتها مستقلة عن رؤية مثال الخير، أى شرطاً أو بالأحرى قوامةً لرؤية مثال الخير؟ وإذا كان الأمر هكذا، فإن «السياسة» ستكون بالتالى أكثر أهمية فى محاورة «السياسى» أكثر مما هى عليه فى محاورة «الجمهورية». لقد حدث التحول عن الملك أو السياسى بالتأكيد عندما اتهم سقراط بجريمة عقوبتها الإعدام على العمل الذى حوكم عليه بعد ذلك بمدة وجيزة وحكم عليه بالإعدام وتم تنفيذه (انظر نهاية محاورة ثيتاتئوس)؛ إذ تبدو المدينة حاضرة بصورة أكثر قوة فى محاورة السياسى عنها فى محاورة الجمهورية؛ حيث لا يمثل خصم سقراط، وأعنى به ثراسيماخوس، إلا المدينة. ومع ذلك، فى حين أن سقراط يؤسس مدينة فى محاورة الجمهورية، وإن لم تكن إلا بالقول، بمساعدة الأخين اللذين اهتمما بحماس بالعدالة والمدينة، فإن سقراط يستمع فى محاورة السياسى بصمت إلى غريب مجهول (أعنى شخصاً تنقصه المسئولية السياسية)، مبيناً ماذا يكون السياسى فى الجو الفاتر للرياضيات، أى أن الاهتمام باكتشاف ماذا يكون السياسى يبدو اهتماماً فلسفياً وليس اهتماماً سياسياً^(٩٧). إن محاورة السياسى تبدو أنها أكثر رصانة من محاورة الجمهورية.

ربما نقول إن محاورة السياسى أكثر علمية من محاورة الجمهورية. ويعنى أفلاطون «بالعلم» الصورة العليا للمعرفة، وبالأحرى النوع الوحيد من الوعى الذى يستحق أن يُسمى بالمعرفة. ويسمى هذه الصورة من المعرفة «بالجدل». ويعنى «الجدل» أساساً فن الحوار، ثم الصورة العليا من ذلك الفن، ذلك الفن كما مارسه

سقراط، فن الحوار الذى يكون الهدف منه إلقاء الضوء على «ماذا تكون» الأشياء، أو المثل. فالجدل هو إذن معرفة المثل، أعنى معرفة لا تستخدم التجربة الحسية على الإطلاق، فهى تنتقل من فكرة إلى فكرة حتى تنفذ إلى المجال الكلى للمثل، لأن كل مثال جزء، ويشير بالتالى إلى مثل أخرى^(٩٨). ويهبط الجدل فى صورته الكاملة من أعلى المثل؛ أى المثال الذى يحكم عالم المثل، بصورة تدريجية إلى المثل الأدنى. إن الحركة تنتقل «بصورة تدريجية»؛ أعنى أنها تتبع البيان والإفصاح، أى التقسيم الطبيعى للمثل. وتصور محاورة السياسى بالإضافة إلى محاورة السوفسطائى محاكاة للجدل مفهوماً هكذا؛ أى أن كلتا المحاورتين تهدف إلى تقديم إشارة للجدل مفهوماً على هذا النحو؛ أى أن المحاكاة التى تصورها هاتان المحاورتان هى على سبيل الهزل. مع أن الهزل ليس مجرد هزل. فإذا كان الانتقال من مثال إلى مثال دون استعانة بالتجربة الحسية مستحيلاً، وبمعنى آخر إذا كانت محاورة الجمهورية يوتوبية ليس فيما تقرره فقط عن المدينة فى أحسن أحوالها، وإنما فيما تقوله أيضاً عن الفلسفة أو الجدل فى أحسن أحواله، فإن الجدل فى أحسن أحواله لن يكون، ليس لكونه ممكناً، مهما. إن الجدل الذى يكون ممكناً يظل معتمداً على التجربة^(٩٩). ثمة ارتباط بين هذه الخاصية لمحاورة السياسى والواقعة التى تقول إن المثل كما عولجت فى محاورة السياسى هى فئات أو تضم كل الأفراد الذين «يشاركون» فى المثال الذى نتحدث عنه، وتبقى بالتالى مستقلة عن الأفراد أو «تجاوزها». وأيا كان الأمر، فإن الغريب الإيلى يحاول فى محاورة السياسى أن يبين طبيعة السياسى بالهبوط من «الفن» أو «المعرفة» بصورة تدريجية إلى فن السياسى، أو عن طريق تقسيم «الفن» بصورة تدريجية حتى يصل إلى فن السياسى. ولا نستطيع هنا، لعدد من الأسباب، أن نتبع إجراءات «المنهجى».

وباختصار يجعل الغريب الإيلى بعد بداية التحول، سقراط الشاب يوافق على ما قد يسميه المرء بإلغاء التمييز بين ما هو عام وما هو خاص. ويحقق هذه النتيجة فى خطوتين. ولما كانت الحنكة السياسية أو الحكم نوعاً من المعرفة، فليس من المهم ما إذا كان الشخص الذى يمتلك هذه المعرفة يلبس ثياب وظيفة أعلى عن طريق

اختياره مثلاً، أو ما إذا كان يعيش فى منزلة خاصة. ومن ناحية ثانية، ليس هناك اختلاف جوهري بين المدينة أو المنزل، وبالتالي بين السياسى أو الملك من ناحية، ورب المنزل أو السيد (أعنى سيد العبيد) من ناحية أخرى. لقد تم فصل القانون والحرية، الظاهرتين السياسيتين بصفة خاصة، اللتين لا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، فى البداية الأولى لأن الحنكة السياسية تُفهم على أنها نوع من المعرفة أو الفن، أو لأن التجريد تم من ذلك الذى يميز ما هو سياسى عن الفنون. إن الغريب الإيلى يجرّد هنا من الواقعة التى تقول إن القوة الجسدية قوام ضرورى لحكم أشخاص لأشخاص. ويتم تبرير هذا التجريد بوجه من الوجوه عن طريق الواقعة التى تقول إن الحنكة السياسية أو الحكم فن معرفى وليس فنا يدوياً. ومع ذلك فإنه ليس ببساطة فنا معرفياً مثل الحساب؛ فهو فن يقدم أوامر للموجودات البشرية. بيد أن كل الفنون التى تقدم أوامر تفعل ذلك من أجل إخراج شىء ما إلى حيز الوجود. إن بعض هذه الفنون يقدم أوامر من أجل إخراج الموجودات أو الحيوانات إلى حيز الوجود؛ أعنى أنها تهتم بتكاثر الحيوانات وتربيتها. إن الفن السامى نوع من جنس الفن هذا. لأن الفهم الملائم للفن السامى لا يكفى لتقسيم جنس «الحيوان» إلى نوع «الحيوانات الأعجمية» و«البشر». إن هذا التمييز تعسفى مثل تمييز الجنس البشرى إلى يونان وبرابرة، من حيث إنه يختلف عن التمييز إلى رجال ونساء؛ إنه ليس تمييزاً طبيعياً، وإنما تمييز ينشأ بمفخرة واعتزاز^(١٠٠) إن تدريب الغريب لسقراط الشاب على الجدل، أو على فن تقسيم الأنواع أو المثل أو الفئات يسير جنباً إلى جنب مع تدريبه على التواضع أو الاعتدال. إن أقارب الإنسان الأكثر قرباً هم تبعاً لتقسيم الغريب لأنواع الحيوانات، أدنى مما يكون تبعاً لنظرية دارون عن أصل الأنواع. غير أن ما يعنيه دارون بجدية بصورة حرفية، يعنيه الغريب بهزل ومزاح^(١٠١). إن الإنسان يجب عليه أن يرى انحطاط منزلته لكى يتحول من الإنسانى إلى الإلهى؛ أعنى لكى يكون إنسانياً بحق.

يؤدى تقسيم «الصناعات» أو «الفنون» إلى نتيجة مفادها أن صناعة السياسى هى الصناعة التى تهتم بتكاثر وتربية، أو رعاية قطع من الحيوان الذى يُسمى بالنوع

البشرى. ومن الواضح أن هذه النتيجة غير كافية؛ لأن هناك صناعات كثيرة؛ مثل الطب، وصناعة أعواد الثقاب التى تدعى أنها تهتم برعاية القطيع البشرى مثلما تفعل صناعة السياسة. إن الخطأ يرجع إلى واقعة مؤداها أن القطيع البشرى يؤخذ على أنه قطيع من النوع نفسه مثل قطيع الحيوانات الأخرى. غير أن القطيع البشرى نوع خاص جدا من القطيع، إذ إن تقسيم «الحيوان» إلى حيوانات أعجمية وبشر لا ينشأ بمفخرة واعتزاز فحسب. ويتم التخلص من الخطأ عن طريق أسطورة. فوفقاً للأسطورة التى تروى الآن بتمامها للمرة الأولى، يقال إن هناك فى عصر مضى (أى عصر كرونوس) كان الإله هو الذى يرشد الكل، ثم كان هناك بعد ذلك عصر (هو عصر زيوس) عندما ترك الإله الكل يتحرك عن طريق حركته الخاصة. فى عهد كرونوس حكم الإله الحيوانات واعتنى بها بأن نسب الأنواع المختلفة من الحيوانات إلى حكم وعناية الآلهة المختلفة التى سلكت مثل الرعاة، وصانوا بالتالى السلام الكلى والثراء، لأنه لم تكن هناك مجتمعات سياسية، ولم تكن هناك ملكية خاصة، ولم تكن هناك أسر. ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الناس عاشوا فى سعادة فى عهد كرونوس؛ فلو أنهم استخدموا فقط السلام المتاح وقتئذ والثراء للتفلسف، فإنه يمكن القول بأنهم عاشوا فى سعادة. وعلى أية حال، لم يعتن الإله بالإنسان فى العهد الحالى؛ إذ لا وجود لعناية إلهية فى العهد الحالى، ويجب على الناس أن يعتنوا بأنفسهم. استبعد العناية الإلهية، فإن العالم يمتلئ بالاضطراب وعدم النظام والظلم؛ إذ يجب على الناس أن يؤسسوا نظاماً وعدالة بقدر ما يستطيعون، بإدراك أنه فى عهد الندرة هذا تكون الشيوعية، وبالتالى الشيوعية المطلقة أيضاً مستحيلة، وربما يقال إن محاوره السياسى كشفت عما ترك بدون أن يقال فى محاوره الجمهورية؛ أعنى عدم إمكان نظام الحكم المثالى فى محاوره الجمهورية.

وتهدف أسطورة السياسى إلى تفسير الخطأ الذى اقترفه الغريب الإيلى وسقراط الشاب فى التعريف الافتتاحى لمحاوره السياسى؛ إذ إنهما نظرا دون قصد، عن طريق البحث عن صناعة وحيدة للعناية بالقطيع البشرى، إلى عصر كرونوس أو إلى العناية الإلهية؛ أعنى أنه باختفاء العناية الإلهية؛ أى اختفاء العناية

بالموجودات التى تعلو على البشر فى نظر كل إنسان، يصبح ضروريا أن كل صناعة أو كل شخص يعتقد أنه هو نفسه له الحق إلى حد كبير فى أن يحكم مثل كل صناعة أخرى أو كل شخص آخر^(١٠٢)، أو على الأقل تصبح صناعات كثيرة منافسة للصناعة الملكية. إن النتيجة الضرورية الأولى للانتقال من عصر كرونوس إلى عصر زيوس هو السقوط فى وهم يقول بأن كل الصناعات وجميع البشر متساوون. إن الخطأ الذى يكمن فى افتراض أن الصناعة الملكية مخصصة للعناية الكلية بالقطيع البشرى (تلك العناية الكلية التى تشمل إطعام المحكومين وزواجهم) وليست مخصصة لعناية جزئية ومحدودة. وبمعنى آخر، يكمن الخطأ فى إغفال الواقعة التى تقول إنه فى حالة كل صناعات الرعاية ما عدا الصناعة البشرية الخاصة برعاية الموجودات البشرية، ينتمى الراعى إلى أنواع مختلفة غير أعضاء القطيع. ويجب علينا بالتالى أن نقسم الاهتمام كله «بالقطيع» إلى جزئين: اهتمام بالقطيع ينتمى فيه الراعى إلى الأنواع نفسها مثل أعضاء القطيع، واهتمام بالقطيع ينتمى فيه الراعى إلى أنواع مختلفة عن أعضاء القطيع (أعنى الرعاية البشر للحيوانات، والرعاية الإلهيين للموجودات البشرية). ثم يجب علينا أن نقسم النوع الأول من هذين النوعين إلى جزئين، حتى نستطيع أن نكتشف أن الرعاية الجزئية للقطيع هى التى ينتمى فيها الراعى إلى النوع نفسه مثل أعضاء القطيع التى تكون صناعة ملكية. دعنا نفترض أن العناية الجزئية التى يُبحث عنها هى «المدن الحاكمة». إن المدن الحاكمة تنقسم بصورة طبيعية إلى حاكمة لا يرغبها المحكومون (أى حاكمة عن طريق قوة مطلقة) وحاكمة يرغبها المحكومون؛ الأولى تكون طاغية، والثانية ملكية. وهنا نجد الإشارة الأولى إلى الحرية من حيث إنها الموضوع السياسى بصورة خاصة. بيد أنه فى اللحظة الأولى التى يشير فيها الغريب إلى هذه الصعوبة، فإنه ينصرف عنها. فهو يجد أن الإجراء السابق كله غير مرض.

إن المنهج الذى يبرهن على أنه مفيد، حيث أخفق تقسيم الفئات إلى فئات، وكذلك الأسطورة، هو استخدام الأمثلة. يوضح الغريب فائدة الأمثلة عن طريق مثال، والمقصود من المثال هو أن يوضح موقف الإنسان بالنسبة للمعرفة، أى بالنسبة

للظاهرة التى تكون الموضوع الموجه لسلسلة مكونة من ثلاث محاورات: ثياتيتوس السوفسطائى ، السياسى . والمثال المختار هو معرفة الأطفال للقراءة. فهم عندما يبدأون من معرفة الحروف (أى «العناصر») ينتقلون بالتدريج إلى معرفة المقاطع القصيرة والسهلة (أى ربط «العناصر»)، ثم ينتقلون إلى معرفة المقاطع الطويلة والصعبة. إن معرفة الكل ليست ممكنة إذا لم تكن تشبه فن القراءة، أى أنه يجب أن تكون معرفة العناصر متاحة، ويجب أن تكون العناصر قليلة نسبيا فى العدد، ويجب ألا تكون كل العناصر يمكن الربط بينها^(١٠٣). لكن هل نستطيع أن نقول إننا نملك معرفة «عناصر» الكل، أو أننا نستطيع أن نبدأ من بداية مطلقة؟ هل بدأنا فى محاوره السياسى من فهم كاف «للصناعة» أو «للمعرفة»؟ أليس صحيحا أننا عندما نشاق إلى معرفة الكل، يُحكم علينا بأننا نقنع ونرضى بمعرفة جزئية لأجزاء الكل، وبالتالي لا نجاوز بحق على الإطلاق مجال الظن؟ هل هناك، بالتالى فلسفة وحياة بشرية، ليستا، بالضرورة فلسفة وحياة سيزيف Sisyphean^(*) ؟ هل يمكن أن يكون ذلك هو السبب فى أن الحاجة إلى الحرية ليست صحيحة بصورة واضحة كما يعتقد كثير من محبى الحرية اليوم على أساس أفكار مشابهة تماما؟ (ربما قد يدفع ذلك المرء إلى أن ينظر إلى المحقق العظيم لدوستوفسكى على هدى محاوره السياسى لأفلاطون). وبعد أن أجبرنا الغريب على أن نشر هذه الأسئلة المتشابهة، اتجه إلى مثاله، الذى كان يقصد من ورائه أن يلقي الضوء، ليس على المعرفة بوجه عام أو على الفلسفة من حيث إنها كذلك، وإنما على الصناعة الملكية أو الفن. والمثال الذى اختاره هو صناعة النسيج، إنه يوضح صناعة السياسة عن طريق صناعة منزلية، وليس عن طريق صناعات «خارجية» مثل الرعى والقيادة إنه يوضح الصناعة الأكثر رجولة عن طريق الصناعة النسائية. ولكى يكتشف المرء ماذا عساه

(*) شخصية مخادعة فى الأساطير اليونانية غضب عليه «زيوس» كبير الآلهة فقرر معاقبته بأن يقوم بدفع حجر ضخمة من أسفل الجبل إلى قمته ، وما إن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السطح من جديد وهكذا دواليك، ومن هنا أصبح سيزيف يرمز إلى الجهد العاثر الذى لا نتيجة له. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» الجزء الثالث ص ٢٥٨-٢٥٩ (المراجع).

أن يكون النسيج، فإنه يجب عليه أن يقسم «الصناعة» لكن يقسمها بصورة تختلف عما قسموه في البداية. لقد ساعد تحليل فن النسيج الذى كان على أساس التقسيم الحديد الغريب على أن يبين الصناعة بوجه عام والصناعة الملكية بوجه خاص قبل أن يطبق بوضوح نتيجة ذلك التحليل على الصناعة الملكية. وربما تكون المسألة الأكثر أهمية التى تمت فى هذا السياق هى التمييز بين نوعين من فن القياس: نوع ينظر إلى ما هو أكبر وما هو أقل بالنسبة إلى بعضهما البعض، ونوع آخر ينظر إلى ما هو أكبر وما هو أقل (يُفهم الآن بوصفه زيادة ونقصاً) بالنسبة إلى المتوسط، أو قل بالنسبة إلى التركيبة، أو شىء مشابه. إن كل الصناعات، وبصفة خاصة الصناعة الملكية، تصنع مقاييسها بالنظر إلى المتوسط الصحيح أو التركيبة، أعنى أنها ليست رياضية.

وقد تمكن الغريب من أن يبين عن طريق تطبيق نتائج تحليله لصناعة النسيج على الصناعة الملكية علاقة هذه الصناعة الملكية بجميع الصناعات الأخرى وبصفة خاصة بتلك الصناعات التى تدعى بمظهر ما للعدالة أن تنافس الصناعة الملكية على حكم المدينة. إن المنافسين الأكثر نجاحاً ونشاطاً هم أولئك السوفسطائيون البارزون الذين زعموا امتلاك الصناعة الملكية، وهؤلاء هم حكام المدن؛ أعنى الحكام الذين تنقصهم الصناعة الملكية أو السياسية، أو من الناحية العملية، كل الحكام السياسيين الذين كانوا ويكونون، وسيكونون. وثمة ثلاثة أنواع من هذا النوع من الحكم السياسى: حكم الشخص الواحد، حكم القلة، وحكم الكثرة، بيد أن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة ينقسم إلى جزئين من جهة الاختلاف بين القوة والاختيار، أو بين المشروعية وعدم المشروعية؛ وبالتالي تتميز الملكية عن الطغيان، وتتميز الأرستقراطية عن الأوليغاركية، فى حين أن اسم الديمقراطية ينطبق على الجمهور بغض النظر عما إذا كان جمهور الفقراء يحكمون الأغنياء برضاهم وبطاعة صارمة للقوانين، أو بقوة وبصورة غير مشروعة بقدر كبير أو قليل. (إن تمييز أنظمة الحكم التى خططها الغريب تتوحد غالباً مع التمييز الذى طوره أرسطو فى الكتاب الثالث من كتابه «السياسى»؛ لكن مع وجود اختلاف). ليس هناك نظام من أنظمة الحكم

يقيم ادعاءه على المعرفة أو صناعة الحكام؛ أعنى على الادعاء الوحيد الذى يكون مشروعاً بصورة غير مقيدة. وينجم عن ذلك أن الادعاءات التى تقوم على رغبة الرعايا (أى على الرضا أو الحرية)، وعلى المشروعية مشكوك فيها. وهذا الحكم له ما يبرره بالإشارة إلى نموذج الصناعات الأخرى وبصفة خاصة الطب. فالطبيب طبیب سواء عاجلنا بإرادتنا أو ضد إرادتنا، سواء جرحنا، أحرقنا، أو أنزل بنا أى آلام أخرى، وسواء سلك وفقاً لقوانين مكتوبة أو بدونها، إنه طبيب إذا كان قراره يعود بالنفع على أجسامنا. وبصورة مناظرة، فإن نظام الحكم الوحيد الذى يكون صحيحاً، أو الذى يكون بحق نظام حكم هو الذى يحكم فيه من يمتلكون الصناعة الملكية، بغض النظر عما إذا كانوا يحكمون وفقاً لقوانين، وعما إذا كان المحكومون يرضون بحكمهم أو لا، شريطة أن حكمهم يعود بالنفع على المجموعة السياسية، فليس من المهم إذا كانوا يحققون هذه الغاية عن طريق إعدام البعض أو نفيهم، وتقليل معظم المدينة، أو عن طريق جلب مواطنين من الخارج وزيادة معظمها بالتالى.

لقد صدم سقراط الشاب إلى حد ما، الذى لم يصدمه ما قاله الغريب عن الإعدام و النفى، عن طريق الافتراض الذى يقول إن الحكم بدون قوانين (أى الحكم المطلق) يمكن أن يكون مشروعاً. ولكى يفهم المرء تماماً رد سقراط الشاب، يجب عليه أن ينتبه إلى الواقعة التى تذهب إلى أن الغريب لم يميز بين القوانين البشرية والقوانين الطبيعية. لقد حول الغريب سخط سقراط الشاب الذى كان ظاهراً فى بداية الأمر إلى رغبة من جانب سقراط فى المناقشة. إن حكم القانون أدنى من حكم العقل النشط؛ لأن القوانين بسبب عموميتها لا يمكن أن تحدد ما هو صواب وملائم فى كل الظروف التى تعطى تنوعاً لا نهائياً من الظروف، فالإنسان الحكيم وحده هو الذى يستطيع فى الحال أن يقرر بصورة صحيحة ما هو صحيح وملائم فى الظروف. ومع ذلك فإن القوانين ضرورية. ولا يستطيع الأشخاص الحكماء القلة أن يجلسوا بجانب كل واحد من الأشخاص غير الحكماء الكثيرين ويخبروه بدقة بما يليق أن يفعله. إن الأشخاص الحكماء القلة هم باستمرار غائبون

عن الأشخاص غير الحكماء الذين لا حصر لهم. إن كل القوانين، مكتوبة أو غير مكتوبة، هي بدائل ضعيفة، غير أنها بدائل لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للقرارات الفردية عن طريق الأشخاص الحكماء. إنها قواعد فجأة على أساس الخبرة والممارسة تكفى للأغلبية الكبرى للحالات، فهي تعالج الموجودات البشرية كما لو كانت أعضاء تطيع. إن تجميد القواعد الفجأة التي تكون على أساس الخبرة إلى أوامر مقدسة، ولا يمكن مخالفتها وانتهاكها، وغير ممكنة التغيير، ويرفضها كل شخص من حيث كونها مدعاة للضحك والسخرية إذا تمت في العلوم والصناعة، ضرورة في تنظيم الشئون البشرية؛ وهذه الضرورة هي العلة القريبة للاختلاف الذي لا يزول بين المجال السياسى والمجال الذى يفوق ما هو سياسى. غير أن الاعتراض الرئيسى على القوانين ليس هو أنها قابلة لأن تكون متفردة، وإنما هو أنه يفترض أنها مفروضة على الشخص الحكيم، أى على الشخص الذى يمتلك الصناعة الملكية^(١٠٤). على الرغم من أن هذا الاعتراض ليس صحيحاً تماماً. إن الشخص الحكيم، كما يشرح الغريب عن طريق الصور^(١٠٥)، يخضع للقوانين التى تكون عدالتها وحكمتها أدنى من عدالته وحكمته؛ لأن الأشخاص غير الحكماء لا يستطيعون أن يتوقفوا عن عدم الثقة فى الشخص الحكيم، وليس من غير الممكن الدفاع عن التشكك هذا تماماً إذا سلمنا بأنهم لا يستطيعون أن يفهموه. إنهم لا يستطيعون أن يعتقدوا أن شخصاً حكيماً جديراً بأن يحكم بوصفه ملكاً حقيقياً بدون قوانين يريد ذلك ويستطيع أن يحكمهم. والسبب البعيد لعدم اعتقادهم هو الواقعة التى تقول إنه ليس هناك موجود بشرى يملك تفوقاً واضحاً جلياً، فيما يخص الجسم أولاً، والنفس ثانياً، يحث كل شخص على أن يخضع لحكمه بدون أى تردد وبدون أى تحفظ^(١٠٦). إن الأشخاص غير الحكماء لا يستطيعون أن يجعلوا أنفسهم قضاة على الإنسان الحكيم. ولا عجب بالتالى أن الأشخاص الحكماء لا يريدون أن يحكموهم. إنه يجب على الأشخاص غير الحكماء أن يطالبوا الشخص الحكيم بأن ينظر إلى القانون على أنه ببساطة موثوق به ومصداق؛ أعنى أنه لا يشك فى أن القوانين المعترف بها عادلة وحكيمة تماماً، وإذا أخفق فى أن

يفعل ذلك، فإنه يصبح مُدانًا بإفساد الشباب، وهى تهمة عقوبتها الإعدام؛ إنها يجب أن تمنع البحث الحر الذى يخص الموضوعات الأكثر أهمية. ويجب قبول كل مضامين أحكام القوانين؛ لأن البديل الوحيد الممكن هو القاعدة غير القانونية لأشخاص أنانيين. إنه يتحتم على الشخص الحكيم أن ينحنى للقانون الذى يكون أدنى منه فى الحكمة والعدالة، ليس بالفعل فحسب، وإنما بالقول أيضاً. (وهنا لا نستغرب عما إذا لم تكن هناك حدود لخضوع الشخص الحكيم للقوانين. إن الأمثلة التوضيحية الأفلاطونية هى: أطاع سقراط القانون دون تراجع، ذلك القانون الذى أمره بأن يموت بسبب إفساده المزعوم للشباب، مع إنه لم يطع قانوناً يمنعه بصورة رسمية من متابعة الفلسفة. اقرأ محاوره دفاع سقراط ومحاوره أقرطون). إن حكم القانون يُفضل على الحكم غير القانونى لأشخاص غير حكماء؛ لأن القوانين أيا كانت سيئة نتاج برهان بطريقة أو بأخرى. وتسمح هذه الملاحظة بترتيب أنظمة الحكم المطلق للملك الحقيقى أو السياسى. فالديمقراطية التى تحافظ على القانون أدنى من حكم الأقلية التى تحافظ على القانون (أى الأرستقراطية)، وأدنى من حكم الشخص الواحد الذى يحافظ على القانون (أى الملكية)، لكن الديمقراطية غير القانونية تكون أسمى من الحكم غير القانونى للقلة (أى الأوليجاركية)، وأسمى من الحكم غير القانونى لشخص واحد (الطغيان). ولا تعنى كلمة «غير قانونى» هنا الغياب التام لأى قوانين أو أعراف. فهى تعنى الإغفال المعتاد للقوانين عن طريق الحكومة وبصفة خاصة تلك القوانين التى يكون قصدها كبح سلطة الحكومة، فالحكومة التى تستطيع أن تغير كل قانون، أو تكون «سيداً» لا تكون قانونية. ويبدو من هذه النتيجة أنه وفقاً للغريب تكون هناك قوانين حتى فى المدينة التى يحكمها الملك الحقيقى (فالملك الحقيقى هو المشرع الحقيقى)، بيد أن الملك الحقيقى فى مقابل كل الحكام الآخرين قد يغير بصورة عادلة، القوانين، أو يسلك ضد القوانين. ربما يكون الغريب راضياً، فى غياب الملك الحقيقى، إذا حكمت المدينة مجموعة من قوانين يصوغها شخص حكيم، الشخص الذى لا يمكن أن يتغير عن طريق الحكام غير الحكماء إلا فى حالات قصوى.

وبعد أن تم فصل الفن الملكي عن كل الفنون الأخرى، بقى بالنسبة للغريب أن يحدد العمل الخاص للملك. وهنا اتخذ مثال النسيج أهمية حاسمة. فعمل الملك يشبه النسيج. إن كل أجزاء الفضيلة تنسج، وفقاً لوجهة النظر العامة، بعضها مع بعض. ومع ذلك ثمة توتر بينها بالفعل. وفضلاً عن ذلك، ثمة توتر بين الشجاعة أو الرجولة والاعتدال، واللطف، والاهتمام بما هو لائق ومناسب. ويفسر هذا التوتر التوتر، بل العداء بين الموجودات البشرية التي يغلب عليها النخوة، والموجودات البشرية المهذبة بصورة غالبية. إن مهمة الملك الحقيقية هي أن يغزل هذين النوعين المتعارضين من الموجودات البشرية معاً؛ لأن الناس الموجودين في المدينة الذين لا يستطيعون أن يصبحوا أصحاب نخوة أو معتدلين لا يمكن أن يصبحوا مواطنين على الإطلاق. وجزء مهم من الغزل الملكي يكمن في تزويج أطفال الأسر التي يغلب عليها النخوة، وأطفال الأمر المهذبة بصورة غالبية بعضهم من بعض. ويجب على الملك البشرى بالتالى أن يقترب من الراعى الإلهى عن طريق توسيع فن حكم المدن إذا فهم فهمًا دقيقًا، على أن يشمل بداخله فن الزواج وتزويج شخص بآخر. ويشبه تزويج شخص بآخر الذى يمارسه الملك التزويج الذى مارسه سقراط^(*)، وإن كان لا يتوحد معه^(١٠٧). وإذا أردنا أن ننجح فى فهم التشابه بين تزويج الملك وتزويج سقراط، فإنه يجب علينا أن نقوم بتقديم ما نحو فهم التشابه بين الملك والفيلسوف. ويمكن أن يُقال هذا القدر بأمان، بينما يكون ممكناً وحتى ضرورياً أن نتحدث عن «الراعى البشرى»، عند محاولة تعريف الملك، فإن الفيلسوف ليس له صلة «بالرعاة».

تنتمى محاولة السياسى إلى سلسلة ثلاثية موضوعها المعرفة. والمعرفة الملائمة أو النضال من أجل المعرفة الملائمة هي بالنسبة لأفلاطون الفلسفة. إن الفلسفة هي نضال من أجل معرفة الكل، هي نضال من أجل تأمل الكل. ويتكون الكل من أجزاء؛ أى أن معرفة الكل هي معرفة كل أجزاء الكل من حيث إنها أجزاء للكل.

(*) الواقع أن سقراط لم يكن يمارس فن التزويج بل «فن التوليد» ولذا كان يشبه مهنته بدور أمه القابلة، وإن كان يقوم بتوليد الأفكار (المراجع).

إن الفلسفة هي النشاط البشرى الأسمى، والإنسان جزء أسمى من الكل، ربما الجزء الأسمى من الكل. والكل ليس كلا بدون الإنسان، بدون أن يكون الإنسان كلا أو كاملا. بيد أن الإنسان لا يصبح كلا بدون مجهوده الخاص، ويفترض هذا المجهود معرفة بنوع معين، أعنى معرفة ليست تأملية أو نظرية، ولكنها أمرة^(١٠٨)، أو عملية. إن محاوره السياسى تصور نفسها بأنها مناقشة نظرية أو معرفة عملية. وفى مقابل محاوره السياسى، تنتقل محاوره الجمهورية من الحياة العملية أو السياسية إلى الفلسفة؛ إلى الحياة النظرية، لأن محاوره الجمهورية تصور مناقشة عملية للنظرية. إنها تبين للأشخاص الذين يهتمون بحل المشكلة البشرية أن ذلك الحل يتمثل فى الحياة النظرية؛ إن المعرفة التى تبينها محاوره الجمهورية معرفة أمرة. إن المناقشة النظرية للمعرفة العملية الأسمى (أى الفن الملكى) فى محاوره السياسى، عن طريق بيان طابع الفن الملكى فحسب، تتخذ طابعاً آمراً. إنها تُبدى ما ينبغى على الحاكم أن يفعله. وبينما يكون التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية ضرورياً، فإن الفصل بينهما مستحيل. (انظر من وجهة النظر هذه وصف الحياة النظرية فى محاوره ثياتيتوس ١٧٣ - ١٧٧). إن الفن الملكى هو من الفنون التى تهتم بصورة مباشرة بجعل الناس كلا واحداً. والإشارة الأكثر وضوحاً إلى كل نقص موجود بشرى، وفى الوقت نفسه إلى الطريقة التى يمكن أن يكتمل فيها، هى تمييز الجنس البشرى إلى جنسين، فكما أن اتحاد الرجال والنساء، وهو الهدف الأول للحب يجعل «الإنسان» مكتفياً بذاته من أجل دوام النوع البشرى واستمراره، ولا نقول سمرمدية النوع البشرى، فكل الأنواع الأخرى من النقص الموجودة فى الناس تكتمل فى النوع، أى فى «مثال» الإنسان. إن الجنس البشرى كله، وليس أى جزء منه، مكتف بذاته من حيث إنه جزء من الكل، وليس من حيث إنه سيد أو قاهر الكل. وربما لهذا السبب تنتهى محاوره السياسى بثناء على نوع معين من تزويج أشخاص بعضهم من بعض.

محاورة القوانين

محاورتا الجمهورية والسياسى تتجاوزان المدينة بطريقتين مختلفين غير أنهما متقاربتان. فهما تبيانان فى البداية كيف أن على المدينة أن تتحول إذا أرادت أن تدعم زعمها الخاص بالتفوق فى مواجهة الفلسفة. ثم تبيانان أن المدينة لا تستطيع أن تتحمل هذا التحول. إن محاورة الجمهورية تبين بهدوء أن المدينة العادية - أعنى المدينة التى لا تكون شيوعية والتى يكون الارتباط فيها للآباء وليس للصناع - هى المدينة الوحيدة التى تكون ممكنة. فى حين أن محاورة السياسى تبين بوضوح ضرورة حكم القوانين. إن محاورتى الجمهورية و السياسى تكشفان - كلا بطريقتها الخاصة - عن القصور الجوهرى ، ومن ثم الطابع الجوهرى للمدينة. وبالتالي تضعان الأساس للإجابة عن السؤال الخاص بالنظام السياسى الأمثل ؛ النظام الأمثل للمدينة الذى يتفق مع طبيعة الإنسان. بيد أنهما لا تكشفان عن أفضل نظام ممكن. فقد تركت هذه المهمة لمحاورة القوانين. ومن ثم ربما نستطيع أن نقول إن محاورة القوانين هى العمل السياسى الوحيد المناسب لأفلاطون حقا. وهى المحاورة الأفلاطونية الوحيدة التى يغيب فيها سقراط. وشخصيات محاورة القوانين هى أشخاص كبار فى السن ولديهم خبرة سياسية طويلة، وهم غريب أثينى غير معروف، وكلينياس Kleinias الكريتى، وميجلوس Megillos الإسبرطى. ويشغل الغريب الأثينى المكان الذى يشغله سقراط فى المحاورات الأفلاطونية بوجه عام. وتدور المحادثة بعيداً عن أثينا فى جزيرة كريت، بينما سار الأشخاص الثلاثة كبار السن من مدينة كنوسوس Knossos إلى كهف زيوس (*).

وانطباعنا الأول هو أن الغريب الأثينى ذهب إلى كريت لكى يكتشف الحقيقة الخاصة بتلك القوانين اليونانية الأكثر شهرة فى جانب واحد؛ لأنه اعتقد أن قوانين كريت ترتد فى أصلها إلى زيوس، كبير الآلهة. إن قوانين كريت تشبه قوانين إسبرطه، التى كانت أكثر شهرة من قوانين كريت، وترجع إلى أبوللو. وبناء على

(*) كنوسوس أو «نوسس» مدينة فى شمال كريت كانت مركزاً للحضارة المينوية القديمة (المراجع).

اقترح الأثيني، تحدث الأشخاص الثلاثة حول القوانين وأنظمة الحكم. كان الأثيني قد تعلم من الكريتى أن المشرّع الكريتى صاغ كل قوانينه من أجل الحرب، إذ إن كل مدينة هي بالطبيعة في حالة حرب غير معلنة، باستمرار مع كل مدينة أخرى؛ والانتصار في الحرب، والحرب بالتالى شرط كل النعم. أقنع الأثيني الكريتى بسهولة بأن قوانين كريت تتجه نحو غاية خاطئة، فالغاية ليست الحرب وإنما السلام. لأنه إذا كان النصر في الحرب هو شرط كل النعم، فإن الحرب لن تكون الغاية، فالنعم نفسها تنتمى إلى السلام. ولذلك، فإن فضيلة الحرب، وأعنى بها الشجاعة، هي الجزء الأدنى من الفضيلة، فهي أدنى من الاعتدال، وقبل ذلك من العدالة والحكمة. وحالما نرى النظام الطبيعى للفضائل، فإننا نعرف المبدأ الأسمى للتشريع، لأن هذا التشريع يجب أن يهتم بالفضيلة، يهتم بسمو الروح البشرية، بدلاً من الاهتمام بأية خيرات أخرى افترضها كلينياس الكريتى المهذب الذى طمأنه الأثيني بأن امتلاك الفضيلة يتبعه بالضرورة امتلاك الصحة، والجمال، والقوة، والثروة^(١٠٩). ويبدو أن كلا من المشرعين الإسبرطيين والكريتيين، الذين اقتنعوا بأن غاية المدينة هي الحرب وليس السلام، قد اشترطوا على رعاياهم أو أقرانهم أن يتعلموا الشجاعة، وضبط النفس فيما يخص الآلام والمخاوف؛ غير أنهم لم يشترطوا مطلقاً، أن يتعلموا الاعتدال، وضبط النفس فيما يخص اللذات، بأن يجعلوهم يتذوقون اللذات العظيمة. والواقع أننا إذا كنا سنثق في مجيلوس، فإن المشرع الإسبرطى قد خذل، على أية حال، التمتع باللذة تماماً^(١١٠). لقد حرم المشرعون الإسبرطيون والكريتيون، بالتأكيد، لذات الشراب، اللذات التى انهمك فيها الأثينيون بحرية. كما زعم الأثيني أن الشراب، وحتى السكر، إذا مورس بصورة ملائمة كان باعثاً على الاعتدال، الذى هو الفضيلة التوأم للشجاعة. ولكى يُمارس الشراب بصورة ملائمة، يجب أن يُمارس بصورة مشتركة، أعنى جهاًراً نهاراً، حتى يمكن مراقبته. إن الشراب، وحتى السكر، يكون نافعاً ومفيداً إذا حكمت المنفعة الصحيحة الإنسان. إذ لا يكفى لكى يكون الإنسان قائداً لسفينة أن يمتلك صناعة أو علم الملاحة، ولكن يجب أن يتخلص أيضاً من دوار البحر^(١١١). وبالمثل لا يكفى الفن أو المعرفة لقيادة مأدبة. إن الفن لا يكفى لحكم أى تجمع

ولاسيما المدينة. إن الوليمة تشبه بصورة أكثر ملائمة المدينة من السفينة (أى «سفينة الدولة»)، فتماماً كما أن المدعوين للوليمة تسكرهم الخمر، فكذلك المواطنون تسكرهم المخاوف، والآمال، والرغبات، وصنوف الكراهية، ويحتاجون بالتالى إلى أن يحكمهم شخص حكيم. ولأن الولايم لم تكن مشروعة فى إسبرطة وكريت، ولكنها كانت مشروعة فى أثينا، فإن الأثينى كان مضطراً إلى أن يبرر دستوراً أثينياً. وكان التبرير خطبة طويلة، والخطب الطويلة أثينية وليست إسبرطية أو كريتية. ولذلك كان الأثينى مضطراً إلى أن يبرر دستوراً أثينياً بطريقة أثينية. لقد كان مضطراً إلى أن يحول محاوريه من غير الأثينيين، إلى حد ما، إلى أثينيين. وبهذه الطريقة فقط استطاع أن يصحح آراءهم الخاطئة عن القوانين، ثم استطاع، فى نهاية الأمر، أن يصحح آراءهم عن قوانينهم هم. ونفهم من هذا بصورة جيدة طابع محاورة القوانين كلها. وقد استخدمت أنظمة الحكم الإسبرطية والكريتية، فى محاورة الجمهورية^(١١٢)، كأمثلة للأرستقراطية الحربية، نوع الحكم الذى لا يكون أدنى إلا من نظام الحكم المثالى، لكنه أسمى إلى حد كبير من الديمقراطية؛ أعنى نوع الحكم الذى هيمن وساد فى أثينا إبان معظم حياة سقراط (وأفلاطون). يحاول الغريب الأثينى فى محاورة القوانين أن يصحح التيموقراطية؛ أعنى أنه حاول أن يغيرها إلى أفضل نظام ممكن بحيث تكون وسطاً بين التيموقراطية وأفضل نظام فى محاورة الجمهورية. وسيرهن أفضل نظام ممكن على أنه يشبه إلى حد كبير «نظام الحكم الموروث عن الأجداد»، أى نظام الحكم السابق على الديمقراطية لأثينا.

لقد اتضح أن القوانين الكريتية والإسبرطية خاطئة؛ لأنها لم تسمح لرعاياها بأن يتذوقوا أكبر قدر من اللذات. لكن هل يمكن أن يقال إن الشراب يقدم أكبر قدر من اللذات، بل حتى أكبر قدر من اللذات الحسية؟ ومع ذلك كان الأثينى يضع فى اعتباره تلك اللذات العظمى التى يستطيع أن يستمتع بها الناس علانية، والتى يجب أن يكونوا معرضين لها حتى يتعلموا السيطرة عليها والتحكم فيها. إن لذات الولايم هى الشراب والغناء. ولكى يبرر المرء الولايم يجب عليه بالتالى أن يناقش أيضاً الغناء، والموسيقى، والتربية كلها^(١١٣)، فلذات الموسيقى هى أعظم

قدر من اللذات التي يمكن أن يستمتع بها الناس علانية، والتي يتحتم عليهم أن يتعلموا السيطرة عليها والتحكم فيها بأن يتعرضوا لها. وبالتالي، فإن القوانين الإسبرطية والكريتية تعاني من عيب كبير وهو أنها لا تعرض على رعاياها، على الإطلاق، أو على الأقل بصورة غير مرضية، لذات الموسيقى^(١١٤). والسبب في ذلك هو أن هذين المجتمعين ليسا مدينتين، وإنما هما معسكران مسلحان؛ أي نوع من القطيع، ففي أسبرطة وكريت يتربى حتى أولئك الشباب الذين يكونون مناسبين بالطبيعة، لأن يتعلموا بوصفهم أفراداً عن طريق معلمين خصويين، من حيث إنهم أعضاء في قطيع فقط. وبمعنى آخر، لا يعرف الإسبرطيون والكريتيون إلا كيف يغنون في فرق الرقص. إنهم لا يعرفون الأغنية الأكثر جمالاً، أي الموسيقى الأكثر نبلاً^(١١٥). لقد جاوزت مدينة الجمال، في محاورة الجمهورية المدينة التي وجدت فيها الفلسفة أعلى الفنون كما ينبغي مدينة المعسكر المسلح، أي إسبرطة التي تطورت بصورة عظيمة. ولم يحدث هذا التجاوز في محاورة القوانين حيث تم تصوير أفضل نظام ممكن. ومع ذلك فإن المدينة في محاورة القوانين ليست مدينة المعسكر المسلح بأي معنى. ومع ذلك فإن لها خصائص معينة تشترك فيها مع مدينة المعسكر المسلح الموجودة في محاورة الجمهورية، تماماً كما أنه في محاورة الجمهورية تبرهن التربية الموسيقية على أنها تربية تهدف إلى التواضع، وتبرهن هذه التربية على أنها تحتاج إلى إشراف الموسيقيين والشعراء عن طريق السياسي أو المشرع الحقيقي. وعلى الرغم من أنه في محاورة الجمهورية تبرهن التربية على التواضع على أنها تبلغ ذروتها في حب الجميل، فإنه في محاورة القوانين يأخذ الاعتدال بالأحرى صبغة الإحساس بالخجل أو الاحترام. إن التربية هي، بالتأكيد، تربية على الفضيلة، على فضيلة المواطنين، أو فضيلة الإنسان^(١١٦).

إن فضيلة الإنسان هي أساساً الموقف الملائم نحو اللذات والآلام، أو الضبط الملائم للذات والآلام، أي أن الضبط الملائم هو الضبط الذي يتأثر بالبرهان الصحيح. وإذا قبلت المدينة نتيجة البرهان، فإن هذه النتيجة تصبح قانوناً، القانون الذي يستحق هذا الاسم هو إملاء البرهان الصحيح الذي يخص أساساً اللذات

والآلام. ويجب على المواطنين لكى يتعلموا ضبط اللذات العادية والآلام أن يتعرضوا منذ الطفولة للذات التى يقدمها الشعر والفنون المقلدة الأخرى، التى يجب أن تضبطها بدورها القوانين الخيرة أو الحكيمة؛ القوانين التى ينبغى بالتالى ألا تتغير، ويجب منع الرغبة فى التجديد الطبيعى بالنسبة للشعر والفنون الأخرى المقلدة بقدر المستطاع؛ ووسيلة تحقيق ذلك هى وقف الصحيح الذى ينكشف أمامه. إن المشرع الكامل يحث أو يجبر الشعراء على أن يعلموا أن العدالة تلازم اللذة، وأن الظلم يلازم الألم. إن المشرع الكامل يطالب بأنه يجب تعليم هذا المذهب المفيد بصورة واضحة حتى إن لم يكن صحيحاً^(١١٧). ويحل هذا المذهب محل لاهوت الكتاب الثانى من محاوره الجمهورية. لم يمكن فى محاوره الجمهورية مناقشة التعليم المفيد الذى يخص علاقة العدالة واللذة، أو السعادة، فى سياق تعليم غير الفلاسفة لأن المحاور لا تفترض، كما تفترض محاوره القوانين، أن المحاورين ذوى الطابع الرئيسى يعرفون ماذا عساها أن تكون العدالة^(١١٨). لقد أدرج الغريب الأثنى المحادثة كلها التى تخص التربية وكذلك غايات أو مبادئ التشريع تحت موضوع «الخمر» وحتى «السكر»؛ لأن تحسين القوانين القديمة يمكن أن يُعهد بأمان إلى أناس كبار فى السن تربوا تربية حسنة، ويعزفون، من حيث هم كذلك، عن كل تغيير، ويجب أن يعترهم بعض التجديد وبعث النشاط مثل ذلك الذى ينتجه نحو شرب الخمر، حتى تكون لديهم الرغبة فى تغيير القوانين القديمة.

وبعد أن حدد الغريب الغاية التى تهدف الحياة السياسية إلى تحقيقها (وهى الفضيلة والتربية)، يتحول إلى بداية الحياة السياسية أو أصل المدينة لكى يكتشف علة التغير السياسى وبصفة خاصة تغير أنظمة الحكم. إن هناك بدايات كثيرة للحياة السياسية؛ لأن هناك صنوفاً كثيرة من تدمير معظم الناس عن طريق الفيضانات، والطاعون، والكوارث، التى جلبت معها تدمير كل الفنون والأدوات؛ وبقيت موجودات بشرية قليلة على قمم الجبال، أو فى أماكن متميزة، وقد أخذت هذه المسألة عدة أجيال حتى تجرأوا على أن ينزلوا إلى الأرض، وإبان هذه الأجيال اختفى التذكر الأخير للفنون. إن الحالة التى نشأت منها كل المدن وكل أنظمة

الحكم، وكل الفنون والقوانين، وكل الفضائل والرذائل هي أن الناس كانت تعوزهم كل هذه الأشياء؛ إن «ما ينشأ منه شيء ما هو نوع من علة الشيء الذى نتحدث عنه؛ ويبدو أن النقص الأساسى لما نطلق عليه اسم الحضارة هو علة كل تغير سياسى»^(١١٩). وإذا كان للإنسان بداية كاملة، فلن تكون هناك علة للتغير، ويجب أن يكون لنقص بدايته معلولات (آثار) فى كل مراحل حضارته، مع إنه كامل. ويبين الغريب أن القضية هي تتبع التغيرات التى تعترى الحياة البشرية منذ البدايات عندما كان الناس فضلاء من الناحية الظاهرية؛ ولكنهم لم يكونوا حكماء، بل كانوا ضعيفى العقل، أو سُدجًا، مع إنهم كانوا فى الحقيقة همجًا، حتى تدمير الموطن الأصلى لإسبرطة وشقيقتها مدينة ميسينى Messene وأرجوس Argos. إنه لا ينوه إلا بكياسته إلى قمع إسبرطة المستبد للميسينيين Messenians. إنه يلخص نتيجة بحثه عن طريق إحصاء الألقاب المقبولة بوجه عام والفعالة للحكم. إن التناقض بين الألقاب هو الذى يفسر تغير أنظمة الحكم. ويبدو أن الحق فى الحكم الذى يقوم على الحكمة هو الحق الوحيد من بين سبعة حقوق، مع أنه أسماها. ونجد من بين الحقوق الأخرى حق، أو زعم السيد فى أن يحكم عبده ويسيطر عليهم، وحق القوى فى أن يحكم الضعيف ويسيطر عليه، وحق أولئك الذين اختارهم كثيرون فى أن يحكموا أولئك الذين لم يتم اختيارهم ويسيطروا عليهم^(١٢٠). إن الحكمة ليست اسمًا كافيًا: ويفترض نظام الحكم الحيوى مزيجًا من الادعاء الذى يقوم على الحكمة مع الادعاءات التى تقوم على الأنواع الأخرى من التفوق والسمو، وربما يستطيع المزيج الملائم أو الحكم لبعض الحقوق الأخرى أن يفعل بوصفه بديلاً للحق المستمد من الحكمة. ولم يستخلص الغريب الاثنى، كما فعل الغريب الإيلى، من القوة الجسدية عاملاً ضرورياً لحكم الإنسان للإنسان. إن نظام الحكم الحيوى يجب أن يكون مختلطاً. والحكم الإسبرطى مختلط. لكن هل هو مختلط بحكمة؟ ولكى نجيب عن هذا التساؤل، فإنه يجب على المرء أن يرى، فى البداية، عناصر الخلط الصحيح منعزلة. وهذه العناصر هي الملكية التى تُعد فارس نموذجها الشهير، والديمقراطية التى تقدم أثينا نموذجها الأكثر شهرة^(١٢١). إن

الملكية بذاتها ترمز للحكم المطلق للشخص الحكيم أو السيد، أما الديمقراطية فإنها ترمز للحرية. والمزج الصحيح هو مزج الحكمة والحرية؛ مزج الحكمة والقبول، مزج حكم القوانين الحكيمة التي يصوغها مشرع حكيم ويديرها أفضل أعضاء المدينة، ومزج حكم عامة الناس.

وبعد أن اتضحت غاية أفضل نظام ممكن، وكذلك طابعه العام، بين كلينياس Kleinias أن المحادثة الحالية ذات فائدة مباشرة بالنسبة له. لقد خطط الكريتيون لإقامة مستعمرة، وقاموا بتفويضه تمامًا لكي يعتنى بالمشروع، ولا سيما بصياغة قوانين المستعمرة كما يرونها مناسبة؛ وربما يختارون قوانين أجنبية إذا بدت لهم أنها تفوق قوانين كريت. والناس الذين يستوطنون في هذه المستعمرة، يأتون من كريت، ومن البيلوبونيزيين Peloponnesos: فهم لا يأتون من مدينة واحدة بعينها. وإذا أتوا من المدينة نفسها باللغة نفسها، والقوانين نفسها، والشعائر والمعتقدات المقدسة نفسها، فإنهم لا يستطيعون بسهولة أن يقبلوا نظامًا يختلف عن نظم مدينتهم الأصلية. ومن ناحية أخرى، يسبب عدم الانسجام بين سكان مدينة المستقبل شقاقًا ونزاعات^(١٢٢). ويبدو أن عدم الانسجام في الحالة الراهنة يكفي لأن يجعل التغير إلى الأفضل والأحسن ممكنًا؛ أعنى تأسيس أفضل نظام ممكن، ومع ذلك لا يكون عظيمًا حتى إنه لا يمنع الانصهار. إن لدينا، هنا، البديل الحيوى لطرد كل شخص أكبر من سن العاشرة الذى يكون مطلوبًا لتأسيس نظام الحكم المثالى فى محاورة الجمهورية. وتُعدل التقاليد التى تجلبها المجموعات المتعددة من السكان معهم بدلًا من استئصالها. وبفضل الحظ الجيد الذى سبب وجود الغريب الأثينى فى كريت عندما كان إصدار المستعمرة فى طور الإعداد، كانت هناك فرصة مناسبة للقول بأن التقاليد ستُعدل بحكمة. فكل العناية العظيمة يجب أن تؤخذ حتى إن النظام الجديد الذى تم تأسيسه وفق توجيه الشخص الحكيم لا يغيره بعد ذلك أشخاص أقل حكمة. إنه يجب أن يكون معرضًا للتغيير بصورة قليلة بقدر المستطاع لأن أى تغيير لنظام حكيم يبدو أنه تغيير إلى ما هو أسوأ. وعلى أية حال لولا وجود الغريب الأثينى فى كريت مصادفة، ما كنا نتوقع تشريعًا حكيماً بالنسبة للمدينة الجديدة.

وذلك يجعلنا نفهم تأكيد الغريب على أن الصدفة، وليست الموجودات البشرية، هي التي تشرع؛ إذ إن معظم القوانين تفرضها المصائب. ومع ذلك فمازال هناك مجال لفن التشريع. أو بالعكس يكون أستاذ فن التشريع عاجزاً ما لم يواتيه الحظ السعيد، الذي لا يصلى إلا من أجله. إن الظرف الأكثر تفضيلاً الذي يصلى من أجله المشرع هو أن المدينة التي يجب أن يصوغ لها قوانين يجب أن يحكمها طاغية شاب تكون طبيعته في بعض النواحي هي طبيعة الفيلسوف نفسها ماعداً أنه لا يكون لطيفاً أو لماحاً أو محباً للحقيقة، وعادلاً؛ ونقص العدالة لديه (والواقع أنه يرقى بسبب رغبته في سلطته ومجده فقط) لا يضر إذا أراد أن يستمع إلى المشرع الحكيم. وإذا سلمنا بهذا الشرط، أي إذا سلمنا باتفاق السلطة العظيمة بالحكمة عن طريق تعاون الطاغية مع المشرع الحكيم، فإن المشرع سيؤثر على التغيير الأسرع والأكثر عمقاً إلى ما هو أفضل في عادات المواطنين. لكن لما كانت المدينة التي يجب تأسيسها يعثرها تغيير قليل بقدر المستطاع، فإنه ربما يكون من المهم بدرجة كبيرة إدراك أن نظام الحكم الذي يصعب تغييره أكثر من غيره هو نظام الحكم الأوليجاركى؛ نظام الحكم الذي يحتل المكانة المحورية في ترتيب نظم الحكم الموجودة في محاوره الجمهورية^(١٢٣). حقا إن المدينة التي يجب تأسيسها يجب ألا يكون نظام حكمها هو الطغيان. إذ إن أفضل نظام للحكم هو النظام الذي يحكم فيه الإله أو الشيطان كما كان في عصر كرونوس، أي العصر الذهبي. وأقرب محاكاة للحكم الإلهي هو حكم القوانين. بيد أن القوانين تعتمد بدورها على الشخص أو الأشخاص الذين يضعون القوانين وينفذونها؛ أعني نظام الحكم (الملكية، والطغيان، والموناركية، والأرستقراطية، والديمقراطية). في حالة كل نظام من أنظمة الحكم هذه يحكم قطاع من المدينة البقية، ويحكم بالتالى المدينة بقصد المصلحة الجزئية، وليس بقصد المصلحة العامة^(١٢٤). لقد عرفنا من قبل حل هذه الصعوبة، وهو أن نظام الحكم يجب أن يكون مختلطا على نحو ما كان في أسبرطة وكرت^(١٢٥)، ويجب أن يتبنى قانوناً يصوغه مشرع حكيم. إن المشرع الحكيم لا يقيد نفسه بتقديم أوامر بسيطة تلازمها جزاءات؛ أعني

تهديدات بالعقوبة. فهذه هى طريقة توجيه العبيد، وليس الناس الأحرار. إنه يقدم القوانين مع الحيثيات أو المقدمات التى تبين أسباب القوانين. مع أن أنواعاً مختلفة من الأسباب تكون مطلوبة من أجل إقناع أنواع مختلفة من الناس، وربما تكون كثرة الأسباب مربكة، وتسبب لبساً وغموضاً، وتخاطر ببساطة الطاعة. ولذلك يجب على المشرع أن يمتلك فن قول أشياء مختلفة بصورة تلقائية لأنواع مختلفة من المواطنين بطريقة تجعل كلامه يحدث فى كل الحالات النتيجة البسيطة نفسها، أى طاعة قوانينه، ويساعده الشعراء كثيراً فى اكتساب هذا الفن^(١٢٦). إن القوانين يجب أن تكون مزدوجة؛ أى يجب أن تتكون من «القانون غير المختلط»، والتأكيد المجرد لما يجب فعله أو الامتناع عنه، أو «عدا ذلك»، أى «أمر الطاغية»، وحيثية القانون التى تحت بصورة مهذبة عن طريق اللجوء إلى العقل^(١٢٧). إن المزج الملازم للإجبار والإقناع، أى «للطغيان» و«الديمقراطية»^(١٢٨)، والحكمة والقبول، يبرهن فى كل مكان على أنه طابع الترتيبات السياسية الحكيمة.

يستلزم القانون مقدمة عامة، أى تحريضاً على تكريم الموجودات المتنوعة التى تستحق التكريم فى نظامها الصحيح. ولما كان حكم القوانين هو تقليد للحكم الإلهى، فإنه يجب إعطاء التكريم فى البداية، وقبل كل شىء آخر للآلهة ثم يعطى بعد ذلك للموجودات الأخرى التى تفوق ما هو بشرى، ثم يعطى بعد ذلك للأجداد، ثم للأب والأم. ويجب على كل شخص أن يكرم نفسه أيضاً، لكن بعد أن يكرم الآلهة. ولم يتم توضيح نظام المنزلة بين تكريم المرء لنفسه وتكريمه لوالديه. إن تكريم المرء لنفسه يعنى اكتساب الفضائل المتنوعة التى بدونها لا يمكن أن يكون المرء مواطناً صالحاً. ويبلغ التحريض العام ذورته فى البرهان على أن الحياة الفاضلة أكثر لذة من حياة الرذيلة. وقبل أن يبدأ مؤسس المستعمرة الجديدة بالتشريع الملائم، يجب عليه أن يأخذ معيارين ذوى أهمية قصوى. إذ يجب عليه، أولاً، أن يقوم بنوع من تطهير المواطنين الذين هم مواطنون بالقوة؛ إذ يجب أن يُسمح للمستعمرة الجديدة بالنوع الصحيح من السكان فقط. وثانياً، يجب أن توزع الأرض بين أولئك الذين يعترف لهم بالمواطنة. ولن تكون بالتالى هناك شيوعية.

فأيا كانت المزايا التي تمتلكها الشيوعية، فإنه لا يمكن تنفيذها إذا لم يمارس المشرع بنفسه الحكم المستبد^(١٢٩)، في حين أنه لا يتم التفكير في الحالة الراهنة حتى في تعاون المشرع مع طاغية. ومع ذلك، يجب أن تظل الأرض ملكاً للمدينة كلها؛ ولا يكون مواطن هو المالك المطلق للأرض المخصصة له. إن الأرض تُقسم إلى حصص يجب ألا تتغير عن طريق البيع، والشراء، أو بأي طريقة أخرى، ويتحقق ذلك إذا كان ينبغي على كل مالك أن يترك حصة بأكملها لابن واحد، أما الأبناء الآخرون فيجب عليهم أن يحاولوا أن يتزوجوا الورثات، لمنع زيادة السكان المواطنين المذكور على نحو يجاوز عدد الحصص المقررة أصلاً، ولهذا يجب اللجوء إلى تنظيم النسل، وفي الحالات القصوى ترحيلهم إلى المستوطنات. ويجب ألا يكون هناك ذهب وفضة في المدينة، كما يجب أن يكون جمع المال قليلاً بقدر المستطاع. ومن المستحيل أن تكون هناك مساواة في الملكية، غير أنه يجب أن يكون هناك حد أعلى لما يمكن أن يمتلكه المواطن، فيجب ألا يُسمح لأغنى المواطنين أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف ما يمتلكه المواطنون الأكثر فقراً؛ أعني حصة الأرض بما في ذلك المنزل والعبيد. ومن المستحيل إغفال تفاوت الملكية في توزيع السلطة السياسية. ويُقسم هيكل المواطن إلى أربع فئات تبعاً لكمية الملكية التي يمتلكها. ويجب أن تكفي الأرض المخصصة لكل مواطن لأن تساعد على أن يخدم المدينة أثناء الحرب بوصفه فارساً أو جندياً. وبمعنى آخر، تنحصر المواطنة في الفرسان والجنود. ويبدو أن نظام الحكم هو ما يسميه أرسطو بالنظام الدستوري^(*)، أعني ديمقراطية يحددها الحصول على ملكية معقولة. غير أن ذلك ليس صحيحاً، كما يبدو، بصفة خاصة، من القوانين التي تخص العضوية في المجلس والاختيار للمجلس. والمجلس هو ما نسميه بالجانب التنفيذي من الحكومة، ويجب أن يحكم كل جزء من اثني عشر جزءاً من المجلس لمدة شهر. ويجب أن يتكون المجلس من أربع مجموعات كبيرة بصورة متساوية، تُختار المجموعة الأولى من الطبقة ذات الملكية العليا، وتختار

(*) النظام الدستوري Politeia، وهو النظام الذي تكون فيه السلطة للأغلبية وهو النظام الديمقراطي، راجع كتابنا «الطاغية» ص ١٦٨، الطبعة الثالثة (المراجع).

المجموعة الثانية من الطبقة ذات الملكية العليا التى تلى ملكية المجموعة الأولى، وهكذا. وجميع المواطنين لهم سلطة التصويت نفسها، لكن فى حين أن كل المواطنين مجبرون على أن يصوتوا على أعضاء المجلس من الطبقة ذات الملكية العليا، فإن مواطنى الطبقتين ذواتى الملكية العليا مجبرون على أن يصوتوا على أعضاء المجلس من الطبقة ذات الملكية الأدنى. والهدف من هذه الترتيبات هو، بوضوح تفضيل الغنى، فالهدف أن يكون نظام الحكم وسيلة بين الملكية والديمقراطية^(١٣٠)، أو بصورة أكثر دقة وسيلة أكثر أوليغاركية أو أرستقراطية من النظام الدستورى. وثمة مزايا مشابهة تُمنح للغنى أيضاً فيما يخص السلطة فى المجلس وتقلد الوظائف الأكثر شرفاً. ومع ذلك فإن الثروة بوصفها ثروة ليست هى التى تُفضل، إذ لا يمكن أن يكون حرفى أو تاجر، مهما كان غنياً، مواطناً. فأولئك الذين لديهم وقت فراغ لكى يكرسوا أنفسهم لممارسة فضيلة المواطن هم الذين يمكن أن يكونوا مواطنين.

إن الجزء الأكثر ظهوراً من التشريع الصحيح يخص الفسق، الذى يُعالج بالطبع داخل سياق القانون الجزائى. إن الفسق الأساسى هو الإلحاد، أو إنكار وجود الآلهة. ولما كان القانون الجيد لا يعاقب فقط على الجرائم، أو اللجوء إلى الخوف، وإنما اللجوء إلى العقل أيضاً، فإن الغريب الأثينى اضطر إلى أن يبرهن على وجود الآلهة، ولأن الآلهة التى لا تعتنى بعدالة الإنسان، أى لا تكافئ العادل وتعاقب الظالم، لا تكفى المدينة، فلا بد أن يبرهن على العناية الإلهية أيضاً. إن محاورة القوانين هى العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يحتوى على مثل هذا البرهان. إنها العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يبدأ «بإله». وربما يقول المرء إنه عمل أفلاطون الأكثر ورعاً وتقوى، ولهذا السبب فإنه يضرب بالتالى فى جذور الفسق، أعنى فى رأى الذى يقول إنه ليست هناك آلهة. ويتبنى الغريب الأثينى طرح السؤال الذى يخص الآلهة، على الرغم من أنه لم يطرح فى كريت أو فى إسبرطة، ومع ذلك طُرح فى أثينا^(١٣١). لقد أثر كليناس بشدة البرهان الذى أوصى به الأثينى على أساس أنه يكون الحشية الجيدة للقانون كله. ولم يستطع الأثينى أن يدحض الملاحظة

قبل أن يصوغ تأكيداتهم. ويبدو أنهم يؤكدون أن الجسم سابق على النفس أو العقل، أو أن النفس أو العقل مستمد من الجسم، وبالتالي لا شيء بالطبيعة عادل أو ظالم، أو أن كل حق ينشأ بالموافقة. إن دحضها يكمن في برهان مؤداه أن النفس سابقة على الجسم، ويتضمن ذلك البرهان أن هناك حقاً طبيعياً. وتختلف العقوبة على الفسق تبعاً للأنواع المختلفة من الفسق. وليس واضحاً ماذا عساها أن تكون العقوبة، إن كانت هناك عقوبة، التي توقع على الملحد الذي يكون شخصاً عادلاً؛ فهو يعاقب بالتأكيد بصورة أقل شدة من الشخص الذي يمارس البلاغة الجدلية من أجل الكسب. أما في حالات من أنواع أخرى من الفسق، فإن عقوبة الإعدام تكون نادرة للغاية. ولقد ذكرنا هذه الحقائق لأن عدم تأملها بدقة قد يدفع الناس الجهلة لأن يعنفوا أفلاطون لفقدانه المزعم لليبرالية. ونحن هنا لا نصف هؤلاء الناس بأنهم جهلة بسبب اعتقادهم أن الليبرالية تستدعي تسامحاً مطلقاً لتعليم كل الآراء مهما كانت خطيرة ومنحطة، وإنما نسميهم جهلة لأنهم لا يرون كم يكون أفلاطون ليبرالياً بصورة مغالى فيها وفقاً لمعاييرهم الخاصة التي ربما لا يمكن أن تكون «مطلقة». إن المعايير المعروفة بوجه عام في عصر أفلاطون توضحها جيداً ممارسة أثينا، المدينة التي أحييت بصورة كبيرة الليبرالية والكياسة. فلقد عوقب سقراط في أثينا بالموت لأنه تمسك بعدم الإيمان بوجود الآلهة التي عبدتها مدينة أثينا، أعنى وجود الآلهة التي لم يكن وجودها معروفاً إلا من أقوال الناس. لم يتطلب الإيمان بالآلهة، في محاوره القوانين سوى الحد الذي يدعمه البرهان فقط؛ وبالإضافة إلى ذلك، فإن أولئك الذين لم يقتنعوا بالبرهان لكنهم أشخاص عادلون لا يحكم عليهم بالموت.

يبدو أن ثبات النظام الذي رسمه الغريب الأثيني له ما يكفله بقدر ما يمكن أن ينسب الثبات لأي نظام سياسى. إنه مكفول عن طريق الطاعة من جانب الغالبية العظمى من المواطنين للقوانين الحكيمة التي هي ثابتة بقدر المستطاع، أى عن طريق طاعة ستنشأ أساساً من التربية على الفضيلة، أى من تكوين الشخصية. ومع ذلك، فإن القوانين ليست إلا أحسن ما هو موجود، إذ لا يمكن أن يكون أى قانون

حكيمًا مثل القرار الذى يصدره الحكيم فى حينه، ولذلك لابد أن يكون هناك استعداد من حيث إنه كذلك، لتقدم لا نهائى فى تطوير القوانين فى مصلحة التطوير المتزايد للنظام السياسى، ومواجهة انهيار القوانين وفسادها. وبالتالي لابد أن يكون التشريع عملية ليست لها نهاية؛ أى أنه يجب أن يكون فى كل وقت مشرعون أحياء. إن القوانين يجب ألا تتغير إلا بحذر شديد، يجب ألا تتغير إلا فى حالة الضرورة المسموح بها بصورة كلية. ويجب على المشرع الأخير أن يهدف إلى الغاية المشرفة نفسها مثل المشرع الأصلى، أى سمو نفوس أعضاء المدينة^(١٣٢). ولمنع تغيير القوانين، لابد من مراقبة مخالطة المواطنين مع الأجانب بإمعان. فلا يذهب مواطن إلى الخارج لغرض خاص. بيد أنه يجب تشجيع المواطنين ذوى الشهرة العالية والذين يبلغ عمرهم أكثر من خمسين سنة، الذين يرغبون فى أن يروا كيف يعيش الناس الآخرون، ويرغبون بصفة خاصة فى التحدث مع أناس مشهورين يمكنهم أن يتعلموا منهم شيئًا عن تحسين القوانين، نقول يجب تشجيع هؤلاء على أن يفعلوا ذلك^(١٣٣). مع أن كل هذه المعايير المتشابهة لا تكفى لتخليص القوانين ونظام الحكم؛ فالأساس الصارم لا يزال ناقصًا. ولا يمكن أن يزود هذا الأساس إلا عن طريق مجلس ليلى يتكون من المواطنين كبار السن الأكثر شهرة، ويختار مواطنين شباب فى سن الثلاثين وما بعدها. ويجب أن يكون هذا المجلس الليلى بالنسبة للمدينة ما يكون الفعل بالنسبة للفرد البشرى. ولكى يؤدى وظيفته، لابد أن يمتلك أعضاؤه، علاوة على كل شىء آخر، المعرفة الممكنة الأكثر كفاية بغاية واحدة يهدف إليها كل فعل سياسى بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وهذه الغاية هى الفضيلة. ويجب أن تكون الفضيلة واحدة، مع أنها قد تكون كثيرة أيضًا، فهناك أربعة أنواع من الفضائل وتختلف اثنتان منهما على الأقل بعضهما عن بعض^(١٣٤) وهما الحكمة والشجاعة (أو الشهامة). فكيف يمكن أن تكون هناك بالتالى غاية واحدة للمدينة؟ إن المجلس الليلى لا يستطيع أن يؤدى وظيفته إذا لم يستطع أن يجيب عن هذا السؤال، أو بصورة أكثر عمومية، وربما بصياغة أكثر دقة، لابد أن يضم المجلس الليلى، على الأقل، مجموعة من الأشخاص الذين يعرفون ماذا عساها أن تكون الفضائل ذاتها، أو الذين يعرفون مثل الفضائل المتنوعة، كما

يعرفون ما الذى يوحدها، حتى يمكن أن تُسمى كلها «بالفضيلة» بصيغة المفرد، فهل «الفضيلة» هى الغاية الوحيدة للمدينة، وهل هى واحدة أم مجموعة أم الاثنان، أم شىء آخر؟ إنهم يجب عليهم أن يعرفوا أيضاً بقدر ما هو ممكن من الناحية البشرية، حقيقة الآلهة. ولا ينشأ الاحترام الراسخ للآلهة إلا من معرفة النفس، ومعرفة حركات النجوم أيضاً. والأشخاص الذين يربطون هذه المعرفة بفضائل شائعة ودارجة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يكونوا حكاماً مناسبين للمدينة، ويجب على المرء أن يتخلى عن حكم المدينة للمجلس اللئلى إذا خرج إلى حيز الوجود. لقد أعاد أفلاطون نظام الحكم فى محاوره القوانين بالتدرىج إلى نظام الحكم فى محاوره الجمهورية^(١٣٥). ولهذا فبعد أن وصلنا إلى غاية محاوره القوانين، يجب علينا أن نعود إلى بداية محاوره الجمهورية.

هوامش

1. Plato Republic 377 ff., 389^{b-c}, 414^b- 415^d, 459^{c-d}.
2. Ibid., 375^b-376^c.
3. Ibid., 414^{d-e}.
4. Ibid., 471^{a-b}.
5. Ibid., 395^c; 500^d; 530^a; 507^c, 597.
6. Ibid., 454^c- 455^a; cf. 452^a.
7. Ibid., 343^b.
8. Ibid., 351^c- 352^a.
9. Cf. ibid., 364^a, ^{c-d}, 365^c with 357^b and 358^a.
10. Ibid., 372^d.
11. Ibid., 370^{d-e}, 373^c.
12. Ibid., 342^{a-b}, 346^c.
13. Ibid., 392^{a-c}.
14. Ibid., 423^b; cf. also 398^a and 422^d.
15. Ibid., 414^a, 465^d - 466^c; cf. 346^e ff.
16. Ibid., 415^b.
17. Ibid., 427^d.
18. Ibid., 433^{a-b}.
19. Ibid., 434^c.
20. Ibid., 430^c; cf. Phaedo 82^a.
21. Republic 441^{a-c}.
22. Ibid., 444^d- 445^b.
23. Ibid., 441^e.
24. cf. ibid., 442^c.
25. Ibid., 580^d- 583^b.
26. Ibid., 619^{b-d}.
27. Ibid., 427^d.

28. cf. *ibid.*, 366^c.
29. *Ibid.*, 573^{b-e}, 574^e- 575^a.
30. Cf. *ibid.*, 439^d.
31. *Tiaeus* 24^{a-b}.
32. *Republic* 401^{b-c}, 421^e- 422^d, 460^a, 543^a.
33. *Politics* 1264^a 13-17.
34. *Republic* 421^a, 434^a.
35. *Ibid.*, 415^e, 431^{b-c}, 456^d.
36. Reconsider *ibid.*, 427^d.
37. *Ibid.*, 464^d; cf. *La:us* 739^c.
38. Cf. *Republic* 449^b- 450^a with 327^b- 328^b.
39. Cf. *ibid.*, 396^d.
40. *Ibid.*, 455^{d-e}, 456^{b-c}.
41. *Ibid.*, 455^{c-e}.
42. *Ibid.*, 462^{c-d}, 464^b.
43. Cf. *ibid.*, 458^e.
44. Cf. *ibid.*, 461^{b-e}.
45. *Ibid.*, 463^c.
46. *Ibid.*, 466^d.
47. *Ibid.*, 473^{b-c}.
48. *Ibid.*, 472^{b-c}.
49. *Ibid.*, 479^a; cf. 538^c ff.
50. *Ibid.*, 517^c.
51. Cf. *ibid.*, 509^b- 510^a.
52. *Ibid.*, 501^b; 597^{b-d}.
53. Cf. *ibid.*, 507^{a-c} with 596^a and 532^{c-d}, contrast with *Phaedo* 65^d and 592^b.
54. *Republic* 536^b; cf. 487^a.
55. Cf. *ibid.*, 379^{a-b} and 380^d ff.
56. *Ibid.*, 379^a.
57. *Ibid.*, 472^c- 473^a; cf. 500^c- 501^c with 484^{c-d} and 592^b.
58. *Ibid.*, 498^c- 502^a.
59. *Ibid.*, 499^{b-c}, 500^d, 520^{a-d}, 521^b, 539^e.
60. *Ibid.*, 485^a, 501^{b-c}, 517^c.

61. Ibid., 519^c.
62. Ibid., 486^{a-b}.
63. Ibid., 539^e.
64. Ibid., 514^b- 515^c.
65. Ibid., 517^a.
66. Cf. ibid., 376^e.
67. Ibid., 540^d- 541^a, cf. 499^b, 501^{a.e}.
68. Ibid., 433^{a-b} and 443^{a-b} and 443^d; cf. Aristotle Nicomachean Ethics 1098^a 7-12.
69. Republic 583^a.
70. Ibid., 519^e - 520^b; 540^{b.e}.
71. Consider Apology of Socrates 30^a.
72. Republic 545^{a-b}; cf. 489^{c-d}.
73. Laws 739^{h-e}.
74. cf. Republic 547^b.
75. Cf. ibid., 546^e- 547^a and Hesiod Works and Days 106 ff.
76. Republic 557^{d-e}.
77. See Thucydides VI. 27- 29 and 53- 61.
78. Cf. Republic 564^c- 565^a and 575^c.
79. Cf. ibid., 563^d with 389^a.
80. cf. ibid., 577^{c-d} with 428^{d-e} and 422^{a,c}.
81. Ibid., 568^{a-d}.
82. Ibid., 545^{d-e}, 549^{c-e}.
83. Ibid., 608^c, 614^a.
84. Ibid., 377^a.
85. Ibid., 485^{c-d}.
86. ibid., 601^e- 602^a.
87. Ibid., 598^e, 599^{c-e}, 600^e.
88. Cf. ibid., 501^a.
89. The Gay Science, No. 1.
90. Republic 603^e- 604^a, 606^{a,c}, 607^a.
91. Ibid., 6.7^b.
92. Cf. ibid., 604^e.
93. Ibid., 611^b- 612^a.

94. Ibid., 504^b, 506^d.
95. Cicero Republic II. 52.
96. Cf. Plato Republic 484d and 539^e with 501^{a-c}.
97. Cf. Statesman 285^d.
98. Republic 511^{a-d}, 531^a- 533^d, 537^e.
99. cf. statesman 264^e.
100. Ibid., 262^e- 263^d, 266^d.
101. Cf. ibid., 271e, 272^{b-c}.
102. Ibid., 274^e- 275^e.
103. Cf. Sophist 252^{d-e}.
104. Statesman 295^{b-c}.
105. Ibid., 297^a ff.
106. Ibid., 301^{c-e}.
107. cf. Theaitetos 151b.
108. Statesman 260^{a-b}.
109. Laws 631^{b-d}; cf. 829^{a-b}.
110. Ibid., 636^e.
111. Ibid., 639^{b-c}.
112. Republic 544^c.
113. Laws 642^a.
114. Cf. ibid., 673^{a-c}.
115. Ibid., 666^e- 667^b.
116. Ibid., 643^e, 659^{d-e}; 653^{a-b}.
117. Ibid., 660^e- 664^b.
118. Republic 392^{a-c}.
119. Laws 676^{a,c}, 678^a.
120. Ibid., 690^{a-d}.
121. Ibid., 693^d.
122. Ibid., 707^e- 708^d.
123. Cf. ibid., 708^e- 712^a with Republic 487^a.
124. Laws 713^e- 715^b.
125. Ibid., 712^{c-e}.
126. Ibid., 719^b- 720^e.
127. Ibid., 722^e- 723^a; cf. 808^{d-e}.

128. Cf. Aristotle Politics 1266^a 1-3.
129. Laws 739^a- 740^a.
130. Ibid., 756^{b-e}.
131. Ibid 886; cf. 891^b.
132. Ibid., 769^a- 771^a, 772^{a-d}, 875^{c-d}.
133. Ibid., 949^e ff.
134. Ibid., 963^e.
135. Aristotle Politics 1265^a 1-4.

قراءات

A. Plato, Republic.

B. Plato, Laws.

زينوفون

(٤٣٠ ق.م - ٣٥٤ ق.م)

من أصدقاء سقراط الذين كتبوا عنه، لم يترك سوى أفلاطون وزينوفون Xenophon أعمالاً وصلت إلينا بصورة أكثر أو أقل صحة وسلامة. لكن بينما تكون كتابات أفلاطون، إن جاز القول، سقراطية تماماً، فإن الكتابات السقراطية الأربع لزينوفون (وهي: **المذكرات، والاقتصاد، والمأدبة، ودفاع سقراط**) لا تشغل سوى مجلد من المجلدات الخمسة من الطبعة الكاملة لأعماله. ولذلك تواجه القارئ مهمة فهم مكانة الأعمال السقراطية لزينوفون في السياق الواسع لعمله كله، وهي مهمة ليس لها نظير في دراسة أفلاطون.

إن أطول عمل من أعمال زينوفون، وأعنى به Cyropaedia (أى تربية قورش) هو دراسة لتربية مؤسس الإمبراطورية الفارسية وسيرته، الذى هو فى تصور زينوفون ممثل نموذجى للفتن الملكى للحكم. وعمله الثانى الطويل، وأعنى Hellenica (أى الشئون اليونانية)، مخصص لأعمال اليونان السياسية والحربية الجديرة بالذكر إبان حياة زينوفون. ولأنه يبدأ بخشونة حيث يتوقف تاريخ ثيوكديدس، فإنه يُنظر إليه أحياناً فى أجزاءه الأولى على أنه استمرار وتكملة لذلك التاريخ. و Cyroanabasis (أو صعود قورش)، أو Anabasis (*)، كما يُسمى عادة، هو تفسير للحدث الشهير لسيرة زينوفون السياسية الخاصة؛ عودته إلى اليونان، وسلامة ضخامة الجنود المرتزقة اليونانيين الذين بلغ عددهم «عشرة آلاف»، الذين صاحبوا قورش الشاب فى قلب الإمبراطورية الفارسية تدعيماً لمحاولته فى أن يطيح بأخيه؛ الملك الفارسى. لقد أصبح اليونان معزولين هناك بعد أن قُتل قورش فى معركة، وتركت قواته الأخرى للملك. وتتكون الأعمال المتبقية اللاسقراطية التى تنسب

(*) يُسمى قورش الصغير، والصعود هنا محاولته اعتلاء العرش وتأميره ضد أخيه واستعانه بجيش من مرتزقة الإغريق يبلغ عشرة آلاف جندي لمساعدته لكنه هزم عام ٤٠١ ق.م وقتل فى المعركة. كتب زينوفون تاريخه وأسماء أناباسيس (المراجع).

عادة إلى زينوفون من كتابات قصيرة. إنها تضم ثناء على أجيسيلايوس Agesilaus، وهو ملك إسبرطى كان معروفاً لزينوفون بصفة خاصة، ومحاورة عن الطغيان بين هيرو Hiero الطاغية(*) والشاعر سيمونديس Simondies (**)، وأبحاث عن الدستور الإسبرطى والأثينى، وأبحاث عن الإيرادات الأثينية، وعن فن قائد السوارى، وفن الخيالة، وفن الصيد عن طريق الكلاب.

يخبرنا زينوفون، الذى عاش فترة من الزمن قائداً من قواد الدولة^(١)، بشىء عن أذواق وآراء الجنتلمان اليونانى، فيخبرنا مثلاً عن إعجابه بالفن الملكى الخاص بالحكم من جهة^(٢)، ونظام الجمهورية الإسبرطية من ناحية أخرى^(٣)، كما يخبرنا عن الأساس الرفيى لكثير من أنشطة الأشراف، مع حاجتهم الشديدة إلى استخدام الخيل والكلاب^(٤). وذلك يفرينا أن نستنتج أن كتاباته بصفة عامة لا تعكس فحسب هذا الذوق، بل تميل إلى الالتجاء إليه والاستعانة به. وقد يقوى هذا الإغراء عندما نلاحظ، كما نكون مضطرين إلى أن نفعل، اختلافاً آخر بين كتابات زينوفون وكتابات أفلاطون. فقلما نجد نغمات المحاورات الأفلاطونية المهيبة، والمؤثرة، وشبه التراجيدية عند زينوفون. ولكننا نجد بدلاً من ذلك، بساطة ذات بهجة تنعشها، وتجمّلها فى الغالب، إن لم تكن باستمرار الفكاهة. إن زينوفون كاتب لديه القدرة على أن يصور مشكلة العدالة فى صورة قصة ولدين: ولد كبير ذى معطف صغير، وولد صغير ذى معطف كبير^(٥). ويبدو أنه فر هارباً بشغف من خطورة كبيرة، وبصورة أكثر نجاحاً، مثل برتى ووستر Bertie Wooster (ذلك حديث العهد من ابتكار ج. ودهوس) الذى فر هارباً من الارتباط بالنساء «وغاص فى الوديان الجبلية بهدف جاد» وعقد العزم على تطوير فكره.

وربما تكون هناك حقيقة معقولة بالنسبة لهذا الانطباع الأول عما ألهم زينوفون وعن انطباع الحضور الذين كان يرغب فى مخاطبتهم. بيد أنها أخفقت فى توضيح السياق الذى يجب أن تفهم فيه الكتابات السقراطية. فهى، بالفعل، لا تفسح مجالاً

(*) طاغية سيرا قوصه (المراجع).

(**) شاعر غنائى من جزيرة كيوس Ceos كان على صلة بطغاة سيرا قوصه وحظى برعايتهم (المراجع).

لتلك الكتابات. لأنه من حيث هو كذلك - كما يبرهن زينوفون في معالجته الأكثر شمولاً للحياة الرفيعة والسلوك الرفيع - لا يهتم به سقراط^(*)، بينما يهتم به هو (أى زينوفون). وهذه المسألة لا تبينها الكتابات السقراطية فقط، وإنما يبينها أيضاً ظهور سقراط وموضوعات متصلة في كل من أعماله الرئيسية الأخرى^(٦). إننا نقرب بالتالى من إنصاف جانبى عمل زينوفون؛ أى العمل السقراطى والعمل اللاسقراطى، وإلقاء الضوء على وحدتهما الممكنة، عن طريق افتراض أن زينوفون قد يكون واحداً من الذين تعقبوا السؤال السقراطى عن أفضل طريق للحياة دون أن يقبلوا الإجابة السقراطية تماماً التى ترى أن أفضل طريق للحياة هو الطريقة الفلسفية.

يستمد هذا الافتراض التدعيم من اعتبار مؤداه أن زينوفون - عندما يلفت الانتباه المستمر إلى علاقته الخاصة بسقراط - فى تناقض حاد مع أفلاطون، سار بعيداً حتى أنه أطلق على الكتابات السقراطية الرئيسية اسم «الذكريات». ذكرياته عن سقراط - فى الفقرتين اللتين اختارهما ليروى عن علاقتهما؛ أى ليقدم أكثر من دليل لمقاومة تعليم سقراط وحكمته أكثر من قبولهما^(٧). وإذا وقف طيش زينوفون فى طريق قبولنا لتعليم سقراط وحكمته، عن طريق حثنا على أن نتأمل فيما إذا كان أى شخص كتب بالطريقة التى يمكن أن يشغل نفسه بمسألة أفضل طريقة للحياة، فإننا نستطيع أن نتذكر أن إشارات أفلاطون الخاصة بتذوق التراجيديا، التى كان يرغبها أكثر مما كان زينوفون يتلذذ بها، هى مسألة محل خلاف بالنسبة له^(٨). لكن حتى إذا كان يجب مراجعة افتراضنا أو تعديله على أساس دراستنا لأعمال زينوفون، فإن له قيمة وهى أنه يسمح لنا بأن نبدأ تلك الدراسة بمساعدتنا على أن نميز النظام الذى توضع فيه الأعمال الأكثر أهمية منها فى اتجاه بعضها البعض.

يقدم زينوفون فى مؤلفه «تربية قورش»، أفكاره عن شخصية الحاكم الكامل،

(*) شمل كتاب «الاقتصادى» التقرير عن محادثة متبحرة بين سقراط وشخص نبيل كامل، تبلغ ذروتها فى مقارنة طريقة حياتهما. يدير سقراط المحادثة، وتصدر كل الأسئلة التى تنشطها منه، وتخدم رغبته فى أن يتعلم من الشخص النبيل.

وعن الطريقة السياسية للحياة فى ذروتها. إن الأعمال السقراطية - التى يرشدها كتاب «الذكرىات» - مخصصة للفيلسوف الذى ليس له مثل، وللطريقة الفلسفية للحياة كما لاحظها زينوفون فى البداية فى متابعة سقراط. يقدم «قورش» وسقراط، من الناحية الظاهرية البديلين اللذين أثرا فيه كثيراً، واللذين يكونان القطبين اللذين يجب أن توجد بينهما كما يعتقد كل الإمكانيات البشرية الأخرى (الحياة شبه العامة للنيل مثلاً)، واللذين يجب أن تُفهم هذه الإمكانيات بالرجوع إليهما. وفى Anabasis يتوحد القطبان معاً، لأن زينوفون - تلميذ سقراط - يتخلى عن سقراط فى مقابل نصيحة الأخير (سقراط) بأن ينضم إلى حملة ينظمها قورش جديد.

تربية قورش

ترجع إنجازات قورش الأكبر إلى ميلاده (أى أسرته) من جهة، وإلى طبيعته من جهة ثانية، وإلى تربيته من جهة ثالثة^(٩). فما لم تكن له طبيعة معينة (أى قدرات طبيعية بارزة يلازمها الميل إلى استخدامها بطريقة معينة)^(١٠)، فإنه لن يستطيع أن يتصور خططه العظيمة أو أن ينفذها. وإذا لم يولد فى بيتين ملكيين فقد كان أبوه ملك فارس، وكان جده ملك ميديا، فإن فرصه ستكون محدودة بطريقة تؤثر على طابع إنجازاته^(١١). غير أننا إذا تركنا هذه المسائل جانباً، فسوف نبدأ من تأمل تربيته، كما يلزمنا عنوان زينوفون بأن نفعل.

«تعلم القوانين الفارسية». ولا يزعم تفسير زينوفون أن يكون بصورة مهمة تاريخياً. فوفقاً له كانت فارس التى نشأ فيها؛ فارس التى قاد جيوشها إلى قهر آسيا، وأسس إمبراطورية باسمها، جمهورية صغيرة نسبياً، أو ما نسميه بملكية دستورية. ولقد كانت فضلاً عن ذلك جمهورية نموذجية على امتداد الحدود الإسبرطية، أى إسبرطة المتطورة. ولو أعجب زينوفون بإسبرطة، فإنه يجب عليه أن يعجب «بفارس» هذه بصورة أكبر. ولأن فارس ربت شبابها بصورة رسمية، كما فعلت إسبرطة، وغرست فيهم التعفف والطاعة، والمهارات الحربية أيضاً، فإن التربية الفارسية ألغت التربية الإسبرطية على السرقة لصالح التربية على العدالة^(١٢). لقد نظرت مدينة فارس كما يتصورها زينوفون، مثل المدن التى أثنى عليها أفلاطون

وأرسطو، إلى تكوين شخصية مواطنيها على أنها مهمة قوانينها الأكثر أهمية، لقد أرادت أن تجعلهم هكذا بحيث لا يرغبون حتى في ارتكاب أى فعل شرير أو يُجبل منه ^(١٣). ولقد كانت أرسطراطية، مثل تلك المدن الأخرى التى كان يُنظر إليها نظرة سامية، لأن وفاء البلد لغرض قوانينها السامية يعتمد على سلطة سياسية تظل بصورة حاسمة فى أيدي أولئك الذين يكملون مسار التفكير التربوى لكى يحقق ذلك الغرض ^(١٤). وبمعنى آخر إن تصوير زينوفون لفارس، مع الاستثناء الظاهرى لفرضه المرح الذى يقول إن الترتيبات السياسية المرغوبة ليست موضوعات لرغبة مستقبلية فحسب، بل توجد بالفعل فى وقت ما فى الماضى، نقول إن تطويره لفارس يتبع الخطوط الأكثر اعتياداً لنا عند أفلاطون وأرسطو. وإلى الحد الذى يقول إن نجاح قورش ونجاح الفرس يرجع إلى الصياغة التى استمدوها من القوانين الفارسية ^(١٥)، فإن كتاب «تربية قورش» Cyropaedia كله يكون بمثابة نوع من الإشادة بتلك القوانين وبنظام الحكم الفارسى الذى يدعمها.

بيد أن تربية قورش بالمعنى الواسع للفظ لم تتم فى فارس فقط، وإنما فى ميديا أيضاً فى بلاد جده؛ وهو نموذج للمستبد الشرقى الذى يتربع على عرش بلد من نوع مختلف تماماً عن فارس ^(١٦). وبناء على هذا فإن نجاح قورش له صلة بالتغير السياسى؛ أى تغير فعلى على نطاق واسع بالنسبة لفارس. إن الإمبراطورية التى أسسها لا تشترك فى شىء مع فارس القديمة، التى حلت فى الواقع محلها، محولاً إياها إلى مقاطعة صغيرة نسبياً، على الرغم من أنها كبيرة، لأسباب سياسية صحيحة. لقد أراد قورش أن يؤكد بشدة التشابه بين النظم القديمة والنظم الجديدة بدلاً من أن يؤكد الاختلافات بينها ^(١٧). ويبدو أن زينوفون يصور تحويل قورش لفارس بصورة أقل تعاطفاً من تصويره فارس القديمة التى حولها قورش. وفضلاً عن ذلك، فإن التغيرات التى أحدثها قورش قلما يمكن أن تتم، أو يمكن أن يدافع عنها، إذا لم تكن هناك عيوب جسيمة فى فارس. ولم يلتفت زينوفون، فى تصويره لسيرة قورش، إلى تلك العيوب. وهذا يعنى مع ذلك أنه اضطر إلى أن يشدد على ما سمح به أفلاطون وأرسطو لنفسيهما فقط أن يشيرإليه، أى عيوب النظام

الجمهورى الكلاسيكى فى صورته الأكثر سموا أو الأكثر تبجيلاً. ولذلك خطأ خطوة مهمة فى اتجاه نقد أقل عاطفية لميكيا فيللى، وهو فضل اعترف به ميكيا فيللى فى ملاحظات كثيرة بها عرفان بالجميل^(١٨).

ولنعد إلى تربية قورش الميديّة، فنقول إنه قضى سنواته الثلاث عشرة ماراً بالخامسة عشرة أو السادسة عشرة فى بلاط جده، واجداً هناك أشياء يحبها وأشياء يكرهها. فقد أعجب بالأسلوب الميدي الخاص بالثياب والزينة مثلاً، الذى يفوق إلى حد كبير الأسلوب الفارسى فى الغنى والروعة^(١٩)، ووجد متعة كبيرة فى تعلم ركوب الخيل^(٢٠). غير أنه كره الانغماس الميدي فى حب الطعام - الذى جعل عملية إشباع الجوع معقدة بصورة غير ضرورية ومضیعة للوقت^(٢١) - كما كره الانغماس فى الشراب الذى يؤدى إلى السكر، إذ يكفى أنه يجعل الملك نفسه والحاشية ينسون الاحترام الذى يدينون به له^(٢٢). وبينما كان قورش ناقدًا بصورة كبيرة لسلوك الملوك الميديين، على الأقل بالنظر إلى ما مضى، فإنه ربما يعى، حتى عندما كان صبياً، أن الملكية المطلقة ليست بدون مزايا^(٢٣) وكون فى هذا الوقت أو فيما بعد رأياً مؤداه أن أقرانه الذين تخلفوا فى فارس قد جذبتهم، كما جذبتة هو شخصياً، الفرص الميديّة الخاصة بالثروة والتميز الذى لا يتاح لهم فى الجمهوريّة الفارسيّة الأكثر قسوة بصورة ليس لها نظير.

ومن المحتمل أنه عندما كان قورش لا يزال فى أواخر العشرينيات من عمره (لكن كان يعتبر فى فارس واحداً من الأشخاص الناضجين) تم توحيد للقوات معاً، وقادها ملك «آشور» Assyria لتهديد ميديا (التي يحكمها الآن عم قورش وهو كياساريس Cyaxares). إن تهديد ميديا هو، فى الوقت نفسه تهديد لفارس، لأنها حليفها وجارتها كما أنها كانت بالتأكيد إحدى الصخور التى تدعم عليها الاستقلال الفارسى. ولذلك، قررت الحكومة الفارسيّة، استجابة لطلب من «كياساريس»، أن ترسل قوة مكونة من ثلاثين ألفاً من الفرس لكى تساعد فى الدفاع عن حليفها. كما أنها استجابت لرغبة كياساريس فى اختيار قورش، الذى كان له أصدقاء كثيرون فى ميديا من إقامته هناك منذ عشر سنوات أو يزيد من قبل،

لكى يقود هذه القوة. «ولم يرغب قورش كما قال فى قبول هذه المهمة. وربما كانت هذه الفرصة المناسبة التى ينتظرها. لكن لكى نرى التبصر، والجرأة، والقدرة على الإبداع، والصبر، والعزم، والمواظبة، التى تكون من بين عناصر القيادة السياسية العظيمة، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى المسافة بين ما كان قورش مفوضاً بأن يفعله عن طريق هذه الحملة، وما كان ينوى أن يفعله، وبين الموارد التى زودته بها وتلك التى يحتاجها مشروعه الكبير.

لقد كان «قورش» بالفعل وريثاً للعرش الفارسى؛ لكن لم تكن له حتى بوصفه ملكاً، سلطة مستقلة سوى أن يقوم بتضحيات لصالح وطنه^(٢٤). وهكذا تكمن سلطته القانونية تماماً فى الأمر العسكرى الذى نصب له. أعنى أنها لا تعتمد تماماً إلا على قرار الحكومة الفارسية (القابل للإلغاء). أما وقد أعطيت له القوات التى عهدت إليه بحجمها وطابعها، والفرصة التى أرسلت من أجلها، فإنه يجب على الحكومة أن تضع فى الاعتبار عدم انشغاله بشىء سوى حرب محدودة ودفاعية. ولا تطابق هذه الحرب سوى الرغبة فى تدعيم طريقة الحياة الفارسية الفريدة التى تتطلب إشرافاً متبادلاً شديداً من قبل مواطنين يألف بعضهم بعضاً عن طريق اتصال يومى^(٢٥). ومثل هذه الحياة لا بد أن تكون صعبة، إن لم نقل أنها مستحيلة فى «فارس العظيمة» التى قد تنتج من محاولة استيعاب الفتوحات الأجنبية، وقد تهددها صنوف الغياب المتنوعة والطويلة عن فارس التى يتطلبها حكم الإقليم المنهزم من حيث إنه مقاطعات خاضعة. مع إن قورش لم يقصد أن يساعد حليف فارس ويشترك بالتالى فى الدفاع عن فارس فحسب، وإنما كان يقصد أن يقهر كل البلاد المعارضة لفارس وأن يضمها، معاً، إلى فارس العظيمة التى تصورها. وفضلاً عن ذلك، لم تكن لديه نية لأن يحول هذه الفتوحات إلى الحكومة الفارسية التى سيتولى فيها فى يوم ما منصب الملك. لقد كان مضطراً، بالأحرى إلى أن يحكمها منذ البداية (أعنى إبان حياة والده) بوصفه ملكاً مطلقاً، وليس بوصفه ملكاً مقيداً من الوجهة الدستورية.

وعندما أخذ قورش خطوات ضرورية لكى يحقق هذه الأمور، كان مضطراً

إلى أن يتغاضى عن رغبات، وربما حتى عن أوامر^(٢٦) الحكومة الفارسية حتى ذلك الوقت الذى يستطيع فيه أن يقدمها إما بإغراء لا يقاوم^(٢٧)، أو بأمر واقع لا سبيل إلى رده^(٢٨)، أو بربط لهما معاً. إن أهدافه العسكرية وحدها تتطلب جيشاً كبيراً، تستطيع قوته الفارسية الأصلية أن تجهزه وتعدّه تماماً، وحتى إذا استطاع فقط أن يضمن موافقة الجيش على المشروعات التى لم يكن له الحق فى أن يكلف نفسه بأن يتعهد بها. لقد كان عليه أن يضمن موافقته أيضاً على تنظيم صورى للغاية من جديد يهدف إلى تعويض نقص فى الأعداد عن طريق مقدرة زائدة على الدفاع. ولابد من وجود حلفاء، بالإضافة إلى الميديين يريدون سواء بوعى أو بغير وعى أن يجاهدوا ويخاطروا من أجل السمو الفارسى وخضوعهم الخاص؛ بينما يجب على الميديين أنفسهم (ولا نذكر عم قورش كياساريس) أن يعترفوا بسمو حليفهم المساوى حتى الآن، أو حتى الأدنى منهم. ولابد أن يعرف الشركاء الفرس فى القوات العسكرية الذين كان الكثيرون منهم أنداده السياسيين - كانوا بوجه عام أفضل منه بالفعل - إمكان الرغبة أو ضرورة منحه سلطة مطلقة؛ أى ضرورة الانحناء له لأن الفرس لم ينحنوا مطلقاً لموجود بشرى آخر^(٢٩).

تكون الجيش الذى أُعطى لقورش من ألف «نبيل» - أى من أولئك الذين أتموا التربية الفارسية وكان مسموحاً لهم بالتالى بكافة حقوق المواطنة - ومن ثلاثين ألفاً من العامة. (كان ذلك بعيداً عن مجموع مائة وعشرين ألف فارسى)^(٣٠). وتكمن الدلالة العسكرية الدقيقة لهذه النسبة فى واقعة مؤداها أن «النبلاء» هم وحدهم الذين كانوا مزودين ومستعدين للقتال من مسافة قريبة. وكان هذا هو نوع القتال الذى تفوق فيه اليونان بوجه عام وليس غيرهم، والذى ساعد جيوشاً أقل من الناحية العددية على أن يقاتلوا جيوشاً أكبر بصورة ملحوظة، لم يكونوا مستعدين إلا للمناوشة أو القتال من مسافة بعيدة. بيد أن هناك أيضاً دلالة سياسية بالنسبة للتقسيم داخل جيش قورش. ففى فارس كانت الطبقة التى تُسمى بالنبلاء قليلة العدد، ومع ذلك كانت تحكم العامة الكثيرين جداً فى العدد الذين لم يشاركوا فى الحقوق المدنية^(٣١). وربما ساهم احتكار النبلاء للنوع الأكثر فعالية من القتال فى

السهولة التي استطاعوا بها أن يحافظوا على سطوتهم ونفوذهم، ولذلك نستطيع أن نفترض أن السلطات الداخلية اهتمت، عند إرسال جيش خارج فارس، بالمحافظة على أن تكون النسبة العددية بين الطبقات سواء، داخل الجيش أو بين الفرس الذين تركوا في الوطن، آمنة من الناحية السياسية^(٣٢). وحتى إذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب على هذه السلطات أن تنظر إلى الجيش الذي أعطته لقورش على أنه أهل للمهمة (الدفاعية) التي خُصص لها. وإلا، إذا كانت لديهم شكوك من هذه الناحية، فإن ذلك يعنى أنهم صنعوا القرار السياسى لكى يعرضوا أنفسهم لخطر عظيم إلى حد ما من الخصوم الأجانب بدلاً من أن يضعوا أسلحة خطيرة فى أيدي خصوم موجودين بالداخل.

لقد قدر قورش موقف جيشه بصورة مختلفة إلى حد ما. فلم يهتم، وهذا أقل ما يقال، بالمحافظة على التوازن السياسى سواء بداخل الجيش أو فى الوطن، وإنما اهتم كثيراً بأن يعرض أن الحجم الصغير لفرع الجيش الأكثر تأثيراً لا يناسب المهام التي كان يفكر فيها بالنسبة له. إن الحل العسكرى الواضح هو إعطاء أسلحة كثيرة للعامة (أسلحة يدفعها كياساريس)^(٣٣)، وحثهم عن طريق وعد المعالجة المتساوية فى المستقبل على أن ينضموا إلى الجنود المقاتلين من على مسافة قريبة. إنه يمكن الاعتماد على العامة لانتهاز فرصة تحسين حالتهم ونصيبهم فى الحياة، لكن يجب توقع المعارضة من العامة داخل الجيش. إنهم موجودون على خلاف السلطات فى الوطن، ولابد من إعلامهم بصورة مباشرة وحتى استشارتهم بالنسبة لأى تغير؛ وهم لا يعون مضامينه السياسية. ولذلك حتى قبل أن يفتح قورش موضوع تسليح العامة من جديد، وجه خطبة إلى النبلاء الذين تم اختيارهم لكى يلازموه^(٣٤).

ويتحدث قورش فى أول خطبة من خطبه السياسية الكثيرة إلى النبلاء عن العادات التي ورثوها من أجدادهم وعن موقفهم الخاص. إنهم كما يرى قورش يستطيعون الآن أن يتجنبوا خطأ أجدادهم الخاص بفشلهم فى أن يستفيدوا من تلك العادات الفاضلة: «لقد لاحظت أن أجدادنا لم يكونوا أسوأ حالاً مما نحن عليه، فقد واطبوا على ممارسة ما نتمسك به على أنه أعمال الفضيلة. بيد أن الشيء الجيد

الذى اكتسبوه عن طريق كونهم أناساً من هذا النوع، سواء بالنسبة للدولة الفارسية أو لأنفسهم، فإننى لم أعد قادراً على أن أراه». ويعالج قورش بوضوح المحافظة على نظام الحكم الفارسى والطريقة الفارسية فى الحياة على أنها بدون قيمة. إن الأشياء الجيدة التى كان يضعها فى اعتباره هى بدقة تلك التى لم تقدمها فارس، أى «الثروة الكبيرة، والسعادة الكبيرة، ودرجات الشرف العظيمة» بالنسبة للمرء وبالنسبة لبلده. وهذا هو السبب فى أن قورش رأى النار التى لم ترها السلطات الفارسية إلا بوصفها تهديداً يجب إخماده بسرعة بقدر المستطاع، نقول رآها فرصة سانحة لاستخدام الصفات التى هذبتها فارس وأعدتهم من حيث الجسم، وأعدتهم من حيث النفس للتفوق الحربى.

« ولما كنا نعرف عن أنفسنا، منذ الطفولة، أننا نمارس الأفعال الخيرة والنبيلة، فلنتقدم نحو الأعداء، الذين أعرف بيقين أنهم مثل الهواة فى القتال ضدنا.... ثم دعنا نبدأ بجرأة، فقد زالت عنا السمعة التى شاعت عنا فى رغبتنا الظالمة فى الاستيلاء على أشياء الآخرين. لأن الأعداء هم الذين يتقدمون الآن، ويقدمون ضربات ظالمة، فى حين أن أصدقاءنا يستنجدون بنا بوصفنا حلفاء. فما الذى يكون أكثر عدلاً من الدفاع عن النفس، أو ما الذى يكون أكثر نبلاً من مساعدة الأصدقاء؟ ».

لم يكن زينوفون بحاجة إلى أن يشير هنا إلى رد فعل النبلاء الذين سمعوا هذه الخطبة، فبقية الكتاب كله يدور حول الفعل هذا. ولم يرض^(٣٥) النبلاء ربما باستثناء عرضى، فحسب بتسليح قورش للعامة من جديد، بل لم يرضوا أيضاً بخطواته الأخرى الكثيرة، وفعلوا ذلك على الرغم من النتائج السياسية الخطيرة لكل خطوة بذاتها، ولها كلها مجتمعة. وليس السبب هو أنهم كانوا حمقى بحيث لم يكن لديهم وعى بتلك النتائج. ولكن السبب يوجد فى أثر خطبة قورش فيهم. فلم تندفع قلوبهم، وبالتالي أيضاً عقولهم إلى عودة إلى الوطن، وإلى طريقة حياة أجدادهم، ولكن اندفعت إلى المشاركة فى التوقعات العظيمة التى وجهت كلمات

قورش أنظارهم إليها.

لقد تتابع تسليح العامة من جديد فى نظام قصير. فبعد أن أعد قورش النبلاء مقدماً بالطريقة التى بينها، كان يجب عليه فقط أن يبين لهم الموافقة على هذه الخطوة من وجهة نظر عسكرية صارمة^(٣٦). ولكى نفهم الطريقة التى قدم^(٣٧) بها الاقتراح للعامة، فإنه يجب علينا أن نعود إلى فقرة سابقة، حيث يلقي زينوفون الضوء على «نظام الحكم كله للفرس»^(٣٨). إنه يتبين أنه لا يُستثنى أحد من الفرس عن طريق القانون من المشاركة فى درجات الشرف والمناصب، أو ما نسميه بالحقوق المدنية؛ وأن يُسمح بالأحرى للجميع بأن يرسلوا أطفالهم إلى المدارس العامة للعدالة. لكن الآباء الذين يستطيعون أن يعولوا أطفالهم بدون أن يجبروهم على أن يعملوا، هم الذين يرسلون أطفالهم بالفعل إلى هذه المدارس. وأولئك الأشخاص الذين تربوا فى المدارس العامة واجتازوا بنجاح المراحل الأخرى للتدريب (وتحتاج هذه أيضاً إلى الفراغ من الحرف المربحة)، هم وحدهم الذين يستطيعون أن يشاركوا فى درجات الشرف والمناصب. وما يخبرنا عنه موقف المساواة القانونية هذا والتفاوت الواقعى هو أن التمييز بين الطبقات فى فارس الأرستقراطية يقوم على أساس لم يرغب الأرستقراطيون أنفسهم فى الدفاع عنه بصراحة وبصورة علنية من حيث إنه كذلك، أعنى الثروة الموروثة. وبالنسبة للعامة نستطيع أن نكون على يقين من أنهم نظروا إلى استبعادهم من المساواة السياسية، ونصيبهم القاسى بوجه عام، على أنهم لا يستحقونه^(٣٩). ولذلك يتحدث إليهم قورش على النحو التالى:

«يا أهل فارس، لقد ولدتُم وتربيتُم فى البلد نفسه، كما وُلِد وتربى (النبلاء)، إنكم تمتلكون أجساماً ليست أسوأ من أجسامنا، وحرىُّ بكم أن تمتلكوا نفوساً ليست أسوأ من نفوسنا. وعلى الرغم من أنكم أناس من هذا النوع، فإنكم لم تشاركوا معنا بصورة مكافئة فى أرض الأجداد، ولم نستبعدكم، ولكن استبعدتكم ضرورة تزويدكم بالمؤن اليومية. ومن ثم فإن همى بعون من الآلهة، أن تمتلكوا القوات اليومى، لكنكم إذا أردتم، فإنه يمكن أن تسمروا عن سواعدكم مثلما نفعل

نحن، وتأخذوا معنا على عاتقكم المخاطرة نفسها، وإذا نتج شيء نبيل أفضل من ذلك، فإنه يُحكم عليه بأنه يستحق الجزاءات نفسها^(٤٠).

وعلى هذا النحو، وُجد ثلاثون ألفاً من النبلاء الجدد، منظوراً إلى ارتفاعهم على أنه يرجع إلى قورش وحده أو قبل كل شيء آخر، على الرغم من أن ذلك مخصص لعلاقات قورش مع النبلاء القدماء (الذين تعرضوا حديثاً للخطر) داخل الجيش لتوقع اندماج الجيش من جديد في فارس القديمة.

إن إكمال إصلاح الجيش يتم بالتالي عن طريق خطوتين أخريين: الأولى، عن طريق قبول عام (ألفه قورش) للمبدأ الذي يُتخذ لتقديم جزاءات (بما في ذلك الترقيات بالطبع) وفقاً للاستحقاق merit، مع أن قورش كان حكم هذا الاستحقاق^(٤١). ولم يكن ذلك ضرورياً من أجل تنشيط الجيش، فحسب عن طريق دوافع، وإنما لكي يزود أيضاً بأساس جديد للتمييز والترتيب الهرمي بدلاً من الأساس القديم الذي لم يعد يوثق به ويُركن إليه. كما أن قورش أمر ببناء على سلطته الخاصة بأنه يجب أن يحل محل أولئك الذين تم استبعادهم من المناصب الرفيعة من حيث إنهم لا يستحقونها أفضل الموجودات البشرية المتاحة، سواء كان هؤلاء أخوة مواطنين أم لا، (تماماً كما نبحث في حالة الخيل عن تلك التي تكون أفضل من خيل الأجداد)^(٤٢).

ولا داعي للقول بأن قورش تحول إلى مهمة توسيع جيشه مع الحلفاء، وإعداد خضوع الحلفاء للفرس وله شخصياً، وأيضاً للمهام الحربية الملائمة، بالطاقة نفسها والقدرة اللتين اكتشفهما في تنظيم جيشه من جديد. وفضلاً عن ذلك، فقد استعان إلى حد كبير في جذب الموجودات البشرية إليه بلياقته الواضحة ومراعاة شهور الآخرين، وإنصافه، وكرمه، وولائه، وإمكان الوثوق به^(٤٣). فقد خلقت هذه الصفات، مرتبطة بمهارة عسكرية عظيمة (التي جلبت له شهرة مباشرة عندما كانت لديه فرصة لكي يبينها بالفعل)، ترابطاً واتحاداً ملفتاً للنظر بصورة قوية. بيد أننا نعرف كل هذا النشاط، ويمكن الاستمتاع بالقراءة عنه في رواية زينوفون لكي نواصل تأملنا في الجذور السياسية التي غرسها قورش في معرفته بالجيش الفارسي

والثمرة التى أثمرها فى الإمبراطورية الفارسية التى أسسها.

ويمكن رؤية مجهوداته على أنها تركز على فهم أعمق، أو على الأقل على فهم حدسى ملحوظ لمواطن ضعف «فارس»، أعنى الأرستقراطية الكلاسيكية. فقد عرف مثلاً أن الولاء الذى تحتاجه، مثل ذلك الذى يحتاجه أى مجتمع معين وخاص يقوم على تقسيم جزافى للبشرية إلى أخوة مواطنين (أى أصدقاء)، وغرباء (أى أعداء بالفعل أو بالقوة). (قارن تحليل أفلاطون فى محاوره الجمهورية لعيوب العدالة إذا فهمت على أنها تقديم العون والمساعدة للأصدقاء، وإلحاق الضرر بالأعداء). وعرف بالمثل أن الترتيب الهرمى الطبقي الذى بدونه لا يمكن، فى الحالة قبل الحديثة للندرة المادية، تدعيم النظام الفارسى الفريد فى التربية العامة، لا يقوم على الاستحقاق أو قدرة طبيعية، وإنما يقوم على معيار الثروة الموروثة، وهو نظام لا يمكن الدفاع عنه أو تبريره. (ولم يستطع أفلاطون فى محاوره الجمهورية أن يتخلص من هذه الوصمة من الأرستقراطية الكلاسيكية إلا عن طريق المنفعة القصوى لإلغاء الأسرة). ولا بد أن تزول عيوب النظام القديم هذه الآن عن طريق معيار إمبراطورية كلية (وشاملة كل الشمول بالتالى)، وبجعل الثروة، والشرف، والمسئولية بداخلها لا تعتمد إلا على الاستحقاق فقط.

لقد عرف قورش فضلاً عن ذلك، أو أحس بوهن ذلك التعلق بالأعمال الفاضلة والفضيلة بوصفها غايات فى ذاتها أثنت عليها التربية الفارسية القديمة نفسها فى الإنتاج، وهو تعلق اعتمد عليه تفضيل فارس القديمة وطريقتها فى الحياة. ولم يكن الحديث عن التعلق ذاته فحسب، وعدم الحديث عن الفضيلة التى هى موضوعه، بحق، نتيجة التربية بالمعنى الدقيق للكلمة. بل إنه بالأحرى، ضرب بجذوره فى النبلاء الفرس بصورة حرفية (*) وبصورة مجازية (عن طريق الثناء واللوم) ^(٤٤). والتعلق الذى ينتج هكذا يكون عرضة للإغراء (قارن ما يفترضه أفلاطون، فى أسطورة «إر» Er التى تختم محاوره الجمهورية، عن طريق روايته

(*) عندما لا نتحدث عن صفات قورش الواضحة، فإننا لا نقصد أن ننكر ما يسبب بهجة لميكافللى فى الإشارة إليه، وهو أن الاستخدام الحكيم لصفات من نوع مختلف أمر ضرورى تماماً فى الغالب لنجاح قورش (see Note 19 above). ويجعلنا زينوفون، =

الخاصة باختيار صنوف الحياة(*)). ومع ذلك، يبدو أن قورش فى تقديمه ذلك الإغراء، وبافتراضه أن النبلاء لم يعودوا يتابعون ما يأخذونه على أنه فضيلة لذاتها، ولكن بالأحرى لجزاءاته أنه مفسد أكثر من كونه مصلحاً. (ونلاحظ أنه بذكر ذلك قد يكون هذا هو الطريقة الوحيدة التى يشبه بها بطل زينوفون الآخر، أى المفسد المزعوم للشباب). ويبدو أن زينوفون يمد، عن طريق تصويره لثورة قورش باستحسان، تعاطفه إلى إفساد النبلاء. والتساؤل عن كيف نظر زينوفون إلى هذا الفساد؟ هو جزء، إن لم يكن الجزء الأكثر أهمية، من مسألة حكمه النهائى على نظام قورش الجديد ككل.

وما له أهمية بمقدمة العمل^(٤٥) أن زينوفون يخبرنا بأنه حول انتباهه إلى قورش بعد أن تأمل فى التكرار الذى أطاح بألوان الديمقراطية، والأرستقراطية الحربية، والأوليغاركية، وكل ألوان الطغيان، ووصل إلى نتيجة هى أنه من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، بالنسبة للموجودات البشرية أن تحكم، بنجاح، موجودات بشرية أخرى. ويبدو أن هذه النتيجة قد دحضتها سيرة قورش، التى تبرهن على أنه ليس صعباً ولا مستحيلاً حكم الموجودات البشرية والسيطرة عليها، شريطة أن يعرف المرء كيف يحكمها. ويبدو أن قورش حل المشكلة السياسية. مع إن زينوفون يسلم فى خاتمته لكتاب «تربية قورش»^(٤٦)، ويؤكد أن إمبراطورية قورش وقعت فريسة للنزاع والصراع والانحطاط بعد موته مباشرة. وليس السبب فقط أن أتباع قورش كانت تنقصهم صفاته العظيمة، وأنهم لم يستطيعوا أن يحافظوا على المؤسسات التى أسسها^(٤٧)، وإنما السبب أيضاً يوجد فى عيوب فى

= أيضاً نرى تلك الصفات الأخرى وأهميتها لقورش، على الرغم من أنه لا يجعلنا نرى ذلك إلا بطريقة تنسق مع المبدأ الذى يصرح به فى كتابه «صعود قورش» (V.8.26)؛ وهو أنه «من النبل، والعدل، والورع، أن نتذكر (أو نذكر) الأشياء الخيرة بدلاً من الأشياء السيئة»، أى أنه لم يصفح تماماً عن متعة ذكر الأشياء السيئة.

(*) قصة طويلة عن مواطن يدعى «إر Er» قتل فى حرب طروادة لكن جثته لم تفسد بعد عدة أيام. وعندما نقلت إلى بيته إذا به ينهض حياً وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقيين ما رآه فى العالم الآخر. قارن جمهورية أفلاطون ٦١٤ وما بعدها (المراجع).

تلك المؤسسات نفسها.

وستترك جانباً الوقائع التي تذهب إلى أن إيجاد قورش جديد لم يكن، إلى حد معقول سوى «تعديل لظهر السفينة»، مع القبائل التي كانت تحكم من قبل، وارتدت الآن إلى العبودية في خدمة الحكام الجدد؛ أي الوقائع التي تذهب إلى أن المرض الناتج يجعل المحافظة على التأسيس العسكري الهائل والحرس الشخصي الكبير لقورش أمراً ضرورياً^(٤٨)؛ يجعله شبكة داخلية محكمة قوية، وإن لم تكن غير رسمية^(٤٩)، وعلاوة على ذلك استخدام أساليب «ساحرة» متعددة لإحكام قبضته على المحكومين برهبة وخوف^(٥٠)، حتى وإن كان من الصعب أحياناً تمييز «الاستحقاق» الفردي الذي أثاب عليه قورش بإفراط من الولاء له والرغبة في خدمة أهدافه الشخصية فقط^(٥١)، وأنه يمكن إلغاء الجزاءات في أي وقت على حسب هوى قورش ورغبته^(٥٢). ومما هو أكثر أهمية بالنسبة لهدفنا الحالي أن نلاحظ أن قورش تبين أن الخطر العظيم على عرشه قد جاء من أعز الأصدقاء الذين كافأهم^(٥٣). وقد يرى مغزى ذلك من واقعة تذهب إلى أن هؤلاء الأصدقاء كانوا في الغالب النبلاء أنفسهم الذين حرر قورش ملكيتهم (في جميع نواحيها) عن طريق افتراضه أنهم يحلون محل تعقب الفضيلة لذاتها طلباً لها لجزاءاتها الخاصة. وبوجه عام، كان الجمع الذي حاول أن يحدثه قورش بين التربية الفارسية والعفة من جهة، والثياب والترف الميدي من جهة أخرى^(٥٤) قد تحطم مع أنه كان قويا بصورة مؤقتة على المدى البعيد، وحتى على المدى القصير بسبب الصفات السيئة للقانون، أي عادات العقل التي لم يعتمد عليها السعى الحربي لدى قورش فحسب، ولكن لا بد أن تعتمد عليها أيضاً قدرة أي بلد على أن يدافع عن نفسه^(٥٥). وهكذا زاد الفساد في صفوف جيش قورش حتى بالنسبة لحجمه ومقدرته العسكرية^(٥٦). ولم تستطع تربية النبلاء الجدد، التي أنشأها قورش على أبواب قصره، أن تزود القلوب بما تم فقده، أي التكريس للفضيلة ذاتها، التي مارسها قورش من التربية الفارسية القديمة، بكل مشابقتها السطحية للتربية السابقة (أي التي أنشأها قورش)، وبكل نجاحها في توليد انتظام ظاهري واحترام

وقلما نستطيع بناء على هذه الاعتبارات واعتبارات مماثلة أن نتجنب النتيجة التي تقول إن زينوفون اعتقد أن الأطروحة التي قدمها قورش في مقدمته دحضها إعداده لسيرة قورش بعناية بدلاً من أن يدعمها. فمع ذلك كان لابد أن ينظر إلى «تربية قورش» كلها على أنها إظهار لنظام الحكم والقوانين «الفارسية» القديمة، بدلاً من تحويلها عن طريق قورش، إذا كان الإظهار مقيداً بصورة مناسبة في ضوء عيوب النظام القديم الذي يكشف عنه العمل. لكن لماذا يقدم في هذه الحالة تحويل قورش على نحو يجعله جذاباً لنا، على الأقل منذ الانطباع الأول أو حتى الانطباع الثاني؟ هل هو يرغب فقط في أن يظهرنا على إغراء خطير بعد اكتشاف ألفتنا به؟ أو هل نخاطر الآن بتكرار خطئنا، هذه المرة عن طريق الحركة بعيداً في الاتجاه العكسي من وجهة نظرنا الأولى الخاطئة؟ هل الحقيقة الخاصة بقورش، أو هل وجهة نظر زينوفون الخاصة عن قورش، توجد في مكان ما بين هذه الأطراف؟ ويساعدنا في الإجابة عن هذا السؤال، أو على الأقل في الوصول إلى تقدير وجهة النظر التي يصنع منها زينوفون تقديره النهائي، النظر إلى محادثتين يقدمهما بين قورش الشاب ووالديه.

لم يستشر قورش والديه على الإطلاق حول مشروعه الكبير، ويمكن القول مع أمن الخطأ إلى حد ما أنه لا أحد منهما كان سيستحسنه أو يوافق عليه لو أنه سئل من قبل الذي لم يكن الشيء نفسه مثل الاستسلام بلطف أمام الواقع أو جعل الأمر الواقع الأفضل والأحسن^(٥٨). بيد أن الحكم على الأقل من المحادثتين اللتين أشرنا إليهما، سيكون أن أسس عدم الاستحسان مختلفة في الحالتين. لقد تحدثت والدته قورش مع قورش في «ميديا»، عندما كان لا يزال صغيراً، عن الاختلاف بين العدالة الميديّة والعدالة الفارسية^(٥٩). لقد تحدثت بنغمات تبين بصورة لا يجانبها الصواب رأيها فيما يخص تفوق العدالة الفارسية، وهو تفضيل لا يشاركها فيه قورش^(٦٠). ولقد تحدث والد قورش مع قورش عندما سافر إلى ميديا للمرة الثانية، وقد تحدث معه هذه المرة لكي يسلم بأمره المحتوم. لقد تحدث عن موقف قورش الخاص، مشيراً التساؤل عما يعنيه التعهد بحكم موجودات بشرية أخرى:

«هل نسيت، أيها الابن النتائج التى وضعتها فى اعتبارك، وتوصلت إليها أنا من قبل وهى أنه عمل كاف ونبيل للإنسان إذا استطاع أن يمارس هذا الهم وهو أن يحقق لنفسه نبلاً وخيراً، وأن يكون لديه ولمنزله القوت اليومى الضرورى؟ لكن أن تعرف كيف تقود موجودات بشرية أخرى حتى أن يكون لديهم كل القوت اليومى بوفرة، وأن يكون هكذا كما يجب أن يكونوا، فإن ذلك يبدو لنا، بالتالى، شىء مدهش، لأن هذه مهمة كبيرة. نعم، وقسمًا بزيوس، الأب، إننى أتذكر قولك هذا؛ ويبدو لى أيضاً أنها مهمة كبيرة بصورة فاحشة أن تحكم بنبيل. وحتى الآن، فإننى أرى ما رأيته هو نفسه عندما أنظر إلى المسألة عن طريق فحص الحكم نفسه. لكن عندما أنظر إلى الموجودات البشرية الأخرى، فإننى أعرف ما هو النوع (الذى يستطيع) أن يستمر فى الحكم، وما هو نوع المنافسين الذين نمتلكهم، أنه يبدو لى من المخجل جداً أن نخضع أمام موجودات من هذا النوع، ولا نريد أن ندخل فى منافسة ضدها... لكن اعلم، أيها الابن، أن هناك بعض الأشياء حيث لا تكون المنافسة مع موجودات بشرية، وإنما مع المهام نفسها التى زيادة عليها لا يكون من السهل أن تصل إلى تفوق مؤكد (٦١).

لا ينظر قورش من الناحية الظاهرية، من حيث إنه يعارض والده، إلى كون المرء نبلاً وخيراً، بوصفه متميزاً عن حكم الآخر، على أنه مهمة عظيمة. إذ إن شغفه بأن يحكم الآخرين يتضمن، أيضاً، اعتقاده بأنه حقق ذلك كثيراً، أو على الأقل أنه يعرف جيداً أنه يعنى أن يكون نبلاً وخيراً. ومن الواضح أن والده الذى تذكرنا ملاحظاته طوال المحادثة بسقراط، لم يكن على هذا القدر من الثقة. ولذلك كان الوالد بفضل قورش أكثر تردداً من قورش نفسه فيما يخص استحسان تسليم قورش المسئولية السياسية (أو العسكرية). إنه مسموح لنا أن نتساءل عما إذا لم

تكن إشارات زينوفون المتأخرة بالنسبة للفقر الداخلى - فى مقابل خلفية بهاء ونجاح خارجي لا محدود - لحياة قورش من حيث إنه ملك، تعنى افتراض نتائج إهماله لنصيحة والده^(٦٢). إن زينوفون لم يقل على الإطلاق، بالتأكيد، عن قورش، كما قال عن سقراط من قبل، إنه «يبدو لى أنه سعيد بصورة مرضية»^(٦٣).

ويمكننا أن نعود مرة أخرى إلى مسألة وجهة نظر زينوفون عن إفساد قورش للنبلاء. لقد لاحظنا من قبل، إن لم يكن عن طريق الفكاهة فقط، أن الواقعة التى تذهب إلى أن قورش كان مفسداً قد أعطته شيئاً مشتركاً مع سقراط. ويمكننا الآن أن نرى أن هناك أصلاً لصدق هذه الملاحظة. لأن النقد الضمنى الذى قدمه والد قورش له يمكن أن يُقدم بالفعل لأى واحد من النبلاء الذين تعلموا فى فارس القديمة. لقد اقتنع النبلاء بأن تعليمهم كان كافياً لأن يجعلهم فضلاء^(٦٤)، وحولوا، بهذا الاقتناع انتباههم إلى العصر «المناسب» من تطورهم الخاص إلى مسيرة الشؤون العامة، تماماً كما كان من المحتم على قورش أن يفعل. لقد كانوا فى حقيقة الأمر أقل شأنًا من قورش من حيث إنه كان إلى حد ما، أكثر وعياً منهم حتى إن ما نظروا إليه على أنه فضيلة لم يكن كافياً. ويمكن بناء على هذا أن ننظر إلى إفساد قورش للنبلاء؛ أى الشك فى فضيلتهم، على أنه تحرر. وقد يكون النوع الوحيد من التحرر الممكن هنا، إذا سلّمنا بالتحريم فى فارس القديمة للتدريس بالطريقة السقراطية^(٦٥). فربما كان ذلك هو نوع التحرر الوحيد الموجود هناك، ومع ذلك فقد كان ناقصاً بالتأكيد، بل ربما كان تحريراً مبتوراً عقيماً، من حيث إنه جهد عام يجب أن يوجد: إنه يكتسب هذا التعاطف من حيث إنه لا يستقبله إلا بأن يكون تأملاً معتمداً «للفساد» السقراطي لقلة من الشباب الأثينى والأجنبى. أعنى أنه يذكرنا بالسؤال فىم تكمن التربية السقراطية.

لقد قادنا زينوفون إلى أن نشك فى أن قورش كانت تنقصه تربية من هذا النوع الأسمى. لكن إذا لم يكن عكس توقعنا السابق، ما هو أكثر أهمية أن نعرفه عن قورش هو التربية التى ترباها، ولكن التربية التى كانت تنقصه، فما الذى كان يقصده زينوفون من وراء وضع عنوانه «تربية قورش»؟ أو أنه لم يكن سوى ملازم مناسب لـ «صعود قورش»، الذى يشير إلى «صعود» أو رحلة داخل البلاد لم

يكملها قورش الصغير؟ وهكذا يشير كتاب «تربية قورش» إلى التربية التي لم يكملها قورش المتقدم في السن، أو يلفت الانتباه إلى الحد الذي توقفت عنده تربيته.

المذكرات

هناك كما ذكرنا من قبل عدد من الإشارات في كتاب «تربية قورش» إلى سقراط، وأيضاً إلى الكتابات السقراطية في رأى زينوفون، والمحادثة التي دارت بين قورش ووالده - التي تشمل من بين أشياء أخرى ذكراً للمعلم الذي علم العدالة بالطريقة السقراطية - هي إحدى هذه الإشارات. ثم نجد فيما بعد ذكراً لقتل الملك الأرميني لمعلم ابنه؛ وهو «سفسطائي» اتهمه الأب بإفساد ابنه؛ أى بإبعاد حبه أو إعجابه بوالده^(٦٦). كما أننا نسمع عن معاملات «كروسس (قارون)» Croesus مع كاهنة دلفى ومع الإله أبوللو؛ وهو إله نال كروسس سخطه لأنه شك في صدقه^(٦٧). وربما يكون مطلوباً منا أو يجب علينا أن نقارن بين قورش وسقراط عن طريق القصتين المتوازنتين لـ «بانثيا» Panthea و «ثيودوت» Theodote. عندما حثت الصديقة قورش، تلك الصديقة التي وثق بعنايتها واهتمامها، بأن يلقي نظرة على «بانثيا»، وهى ملكة فاتنة جميلة بصورة مفرطة، رفض لأنه كان يخشى أن جمالها سيجعله متشوقاً إلى أن يستمر في النظر إليها حتى إنه يتجاهل ما ينبغى عليه أن يفعله^(٦٨). وعندما علم سقراط من ناحية أخرى، بوجود «ثيودوت» في المدينة، وهى امرأة كان جمالها عظيماً، كما يروى مبلغ الخبر لسقراط، حتى إن الكلمات تعجز عن أن تصفه، أجاب سقراط بقوله «يجب علينا، من ثم، أن نلقى نظرة (*)»، لأنه من المستحيل بالنسبة لأولئك الذين يسمعون {فقط} أن يتعلموا ما هو عظيم حتى إن الكلمات تعجز عن أن تصفه^(٦٩). لم يكن هناك خطر يمنع سقراط من نشاطه اليومي عن طريق الرغبة في الاستمرار في النظر إلى «ثيودوت».

إن الاختلاف الأكثر وضوحاً بين قورش وسقراط هو أن سقراط لم يتقلد،

(*) راجع القصة في كتابنا «نساء . فلاسفة» ص ١٥٦ وما بعدها (المراجع).

على الإطلاق، مهمة سياسية سامية. وقد لا يبدو هذا الاختلاف لأول وهلة أنه ذو مغزى أو دلالة كبيرة. ذلك أن سقراط كما يزعم كان مدرساً للسياسة. (ولنذكر أجزاء قليلة من البرهان فقط: لقد كان مدرساً للسياسة، تبعاً لكتاب «المذكرات»، حتى إن تلميذه الأكثر شهرة: كريتياس Critias و«القيادس» Alcibiades، كانا يترددان عليه ويلازمانه^(٧٠)، كما أنه أعطى للفرد الذى تربى على يديه الاهتمام الأكبر فى الكتاب^(٧١)، كما خُصص جزء معقول من الكتاب لمحاورات سقراط مع قادة سياسيين)^(٧٢). لقد سأل ناقد لسقراط أو منافس له، الذى أراد أن يسرق تلاميذه، نقول لقد سأل هذا الناقد سقراط ذات مرة عما إذا لم يُكذب امتناعه الخاص عن السياسة، وهو امتناع قلماً يتفق مع ادعاء الفهم أو المعرفة، اعتقاده المزعوم بأنه جعل الآخرين يستطيعون أن ينشغلوا بالسياسة، ورفض سقراط فى رده أن يسلم بأنه امتنع عن السياسة: «هل أنشغل بالسياسة بصورة أكثر بأن أفعل ذلك بنفسى، أو بأن أهتم بذلك مثل كثيرين يستطيعون أن يفعلوا ذلك؟»^(٧٣). وربما يكون بالتالى قد تابع النوع نفسه من الهدف الذى تابعه قورش عن طريق وسائل أخرى، أعنى هدفاً عاماً على حد سواء. لكن هل شارك سقراط افتراض ناقله وهو أن أى شخص يفهم السياسة يريد أن يستخدم هذه المعرفة عن طريق الانشغال بالسياسة؟ وهل التربية التى استطاع عن طريقها أن يجعل آخرين يستطيعون أن ينشغلوا بالسياسة قد تؤدي بهم أيضاً إلى أن يريدوا (أو تسمح لهم بأن يواصلوا الرغبة) أن يفعلوا ذلك؟

لقد أراد سقراط كما يرى زينوفون أن يقبل أصدقاؤه ما استحسنته^(٧٤) أى ما لا يكون ممكناً تماماً إلا فى حالة تلاميذه الفضلاء. ومن العلامات التى اعتقد أنه يستطيع بواسطتها أن يعرف الشباب ذوى الطبائع الجيدة، أى الشباب الذين أراد بصورة كبيرة أن يلازمهم، رغبتهم فى أن يتعلموا كل شىء ضرورى لتوجيه الجماعة السياسية بصورة نبيلة^(٧٥). (ولا يذكر زينوفون أفلاطون، الذى لا يتوحد بصورة ضمنية وإنما بصورة واضحة فى السياق بوصفه التلميذ الذى اهتم به سقراط اهتماماً كبيراً، إلا فى القسم المخصص من «الذكريات» لمحادثات سقراط مع قادة سياسيين أو عسكريين)^(٧٦). كما يخبرنا زينوفون أن سقراط اقترب من أنواع

مختلفة من الشباب بطرق مختلفة، أى أنه وفق بين اقترابه ونوع الطبيعة التى يتعامل معها^(٧٧). وربما يضع اقترابه من هؤلاء ذوى الطباع الجيدة في الاعتبار طموحهم النبيل، ويكون ذلك بذاته سبباً كافياً لأن تقدم التربية السقراطية نفسها إليهم بوصفها تعليمًا للسياسة. وبالتالي لا يزال السؤال عن كيف يتقلون من نقطة البداية السياسية مناسباً. ما هى نتيجة التربية السقراطية، التربية التى اكتسبها هو وزود بها آخرون، أو أعدهم لاكتسابها؟

يعرض زينوفون التربية السقراطية بصورة أكثر استيفاء في الكتاب الأخير من «الذكريات». صحيح أنه يقدمها كما قبلها سقراط من أجل «إيوثيديموس» Eu-thydemus، وهو شاب ذو طبيعة لا رجاء منها إلى حد كبير^(٧٨). لكننا عن طريق الإقرار بذلك قد نتعلم عندما ننظر إلى ما يشترك فيه حتى التلاميذ الفضلاء مع «إيوثيديموس»، شيئاً من هذا التقديم لتعليم سقراط، وربما نتعلم شيئاً، بصفة خاصة، من التقديم من بدايته. إن التلاميذ الفضلاء يشتركون مع «إيوثيديموس» فى الشوق إلى تلك الفضيلة «التي تستطيع الموجودات البشرية أن تشغل بواسطتها بالسياسة.. وتستطيع أن تحكم»، أعنى الشوق إلى «الفضيلة الأكثر نبلاً والفن الأكثر عظمة» الذى يُسمى «بالفن الملكى». ومن جهة ثانية، لأن طموحهم نبيل، فإنهم يشتركون معه فى الاقتناع بأن المرء لا يستطيع أن يصبح خيراً فى هذه الأشياء دون أن يكون عادلاً^(٧٩). يبدأ سقراط، من الناحية الظاهرية تعليمه الجاد عن طريق اللجوء إلى ذلك الطموح أو الشوق وذلك الاقتناع. وينجم عن هذا أن معرفة العدالة مطلب ذو أهمية أساسية للفهم السياسى وللعمل السياسى. لكن هل يمتلك الشباب الموجه إليهم الكلام هذه المعرفة؟ ليس من المحتمل أن الطباع الخيرة تشارك افتراض «إيوثيديموس» الذى لا يبالى بشيء وهو أنها مسألة سهلة أن نعرف ماذا عساها أن تكون العدالة، أو بالتالى أنها تمتلك أى شيء يقترب من هذه الثقة الساذجة التى يعرفها. لكن هل يتخلصون تماماً من الاعتقاد الذى يقول أنهم يعرفون ماذا عساها أن تكون العدالة؟ وهل آراؤهم الخاصة بما عساها أن تكون العدالة تستطيع أن تثبت أمام نقد سقراط أكثر من أن تثبت أمام انتقادات إيويثيديموس؟^(٨٠).

وحالما يتم بلوغ هذه المسألة فى حوار مع سقراط، يكون واضحاً لتلاميذه الفضلاء أنه لا شىء يمكن أن يكون أكثر أهمية من البحث عما عساها أن تكون العدالة، والقيام بذلك بمساعدة المرء الذي قام من قبل بالخدمة التى لا تُقدر بثمن لاكتشاف الحاجة المستمرة، ولكنها لا تُعرف حتى الآن، إلى هذا البحث. إن كل انشغال بالنشاط السياسى لابد أن يؤجل حتى تتحقق هذه المهمة. لكن هل تتحقق فى أى فترة محددة من الزمن؟ إنها فى الغالب تمضى دون القول بأن تفسير العدالة الذى يقدمه سقراط فى سياق تربية يوثيديموس لا يكون مرضياً تماماً^(٨١). لكن هل يكون أى تفسير سقراطى آخر عند زينوفون (أو عند أفلاطون) مرضياً تماماً؟. إن تفسير زينوفون للعدالة عند سقراط^(٨٢) - وكذلك تفسير أفلاطون^(٨٣) - شهيران بأنهما لا يتوقفان على الإطلاق، أى أنهما لا ينهيان بحثه عما عساها أن تكون العدالة. والنتيجة هى أن نشاط البحث، الذى يجب أن يكون أولياً فحسب لذلك الانشغال بالسياسة، يحل بدلاً منه. إن ما نزعّم أنه تربية للسياسة، أو وسيلة يصبح هو الغاية.

إن التفسير الموجز لما قد أدى بسقراط أو ببعض تلاميذه إلى التحول من الحياة السياسية إلى الحياة الفلسفية باعتراف الجميع يثير أسئلة أكثر من أن يقدم إجابات. وربما يجد المرء أنه يكون حجة ضد الفلسفة مثلما يكون حجة لإثبات صحتها. لأنه إذا لم يستطع البحث الفلسفى أن يقدم إجابة عن السؤال الخاص بما عساها أن تكون العدالة، فلماذا يشعر أى واحد فى قرارة نفسه بالحاجة العميقة والعاجلة إلى إجابة أنه يرغب فى أن يقضى حياته فى هذا البحث؟ لكن ربما تكون الإجابة السقراطية عن السؤال متاحة، لكنه لم يعبر عنها بوضوح، وربما يكمن فى هذه الإجابة، وفى الإجابات عن الأسئلة التى ترتبط ظاهرياً بمعرفة الذات والخير^(٨٤) تفسير أكثر كمالاً لأسباب تفوق - إن كان هناك مثل هذا التفوق - الحياة الفلسفية على الحياة السياسية. لقد رأى سقراط من أجل إيوثيديموس، الذى لم يعترض مطلقاً على حجة ناقصة أو غير كافية، أنه من المناسب أن يقدم صياغة مبسطة أو تقريبية لآرائه^(٨٥). لم يخبرنا زينوفون ماذا فعل سقراط فى هذه المرحلة فى قضية الطبائع الفاضلة. ولذلك لا نعرف إذا لم يكن جزء من معالجته أن ينبههم إلى

إشكالات معينة أساسية رفض أن يقدم لها حلاً نيابة عنهم، أو يضع أسئلة معينة تركها لهم لكي يقدموا لها إجابات^(٨٦). إن ما نعرفه، أى الصخرة التى يجب أن نلجأ إليها فى حيرتنا هى فقط أن عقبة يمكن أن تُسمى بمشكلة العدالة، تقف فى طريق رضا معقول أو نبيل بالحياة السياسية، على الأقل بصورة مؤقتة، وفى البحث عن التخلص منها، كما يجب علينا، فإننا فى الغالب نتعامل لا محالة مع حياة أخرى نزعّم أنها تفوق الحياة السياسية. وبالتالى لا تصبح مهمتنا أن نبين فحسب ماذا عسى أن تكون العدالة، وإنما أن نبين أيضاً ماذا عساها أن تكون الفلسفة، وننظر فى زعمها لتكوين الإجابة الأفضل عن سؤال كيف نعيش.

إن كتاب «الذكريات» كله هو تفسير زينوفون لبيانه للطريقة الأخرى للحياة فى شخص سقراط. لقد كُتب كتاب «الذكريات»، وعُرض، وهو تحوم حوله الشكوك. إذ إن بطله قتله أقرانه الأثينيون بعد أن اقتنع بالتهمة الشائنة الخاصة بالفسق وإفساد الشباب. ولكى نرى كيف أثرت هذه الواقعة فى طريقة كتابة زينوفون لها، يجب علينا أن نبذل جهداً لكى نخلص أنفسنا، على الأقل للحظة، من موقف اليوم، عندما لا ينظر أحد فى الغالب إلى سقراط على أنه مذنب يستحق جريمة الإعدام. إنه يُعتقد الآن على نحو واسع أن سقراط برىء من الأشياء التى اتهم بها، أو حتى إذا لم يكن بريئاً تماماً، فإنه يجب عدم النظر إلى الأشياء التى اتهم بها على أنها جرائم.

إنه يجب علينا أن نقوم بهذا المجهود على الرغم من واقعة أن زينوفون نفسه بمقدار دفاعه عن براءة سقراط من التهم مسئول إلى حد ما، عن موقفنا. عندما كتب زينوفون، كان رأى العام عن مسألة براءة سقراط أو إثمه لا يزال مضطرباً. وإذا اقتنع معظم الذين يوجه إليهم حديثه، أى أولئك الأكثر اهتماماً بسقراط، ببراءته، فإنه يكون لديهم بالتأكيد أصدقاء أو أقارب لا يقتنعون. ولا يمتلك المخاطبون الأصليون بالضرورة حججاً يستطيعون أن يرضوا بواسطتها الشكاك، ويدافعون بالتالى عن إمكان احترام اهتمامهم الخاص بسقراط. ولذلك يجب على زينوفون أن يقدم هذه الحجج، ليس من أجله فحسب، وإنما من أجل الآخرين، أى من أجل

سقراطيين بالفعل أو بالقوة. ومن الضروري بالنسبة لذكرياته، كما هي الحال بالنسبة لمحاورات أفلاطون، أن تأخذ صورة دفاع عن سقراط. ولذلك هناك باستمرار، بعض من أدلة زينوفون ذات وزن وأهمية أكبر من أدلة أفلاطون، فكما يرى توماس جيفرسون، مثلاً، «ليس لدينا شيء حقيقى عن سقراط، إلا فى ذكريات زينوفون»^(٨٧). ولابد، بالتالى أن يشارك زينوفون أفلاطون فى المسئولية عن النجاح العظيم الذى تمتلكه هذه الصنوف من الدفاع؛ وهو نجاح ساعد على تكوين وجهة نظر سائدة.

وإذا لم نبذل الجهد الذى أشرنا إليه، فإننا نقرب من عمله بناء على تأثير تلك الوجهة من النظر، وبالتالى بطريقة معينة. إننا نسلم بأطروحتها الخاصة ببراءة سقراط، ولا نعرض عن تدبير الحجج والأمثلة واستخدامها التى حاول زينوفون أن يدعم بواسطتها أطروحته. إننا نتعمى عن الاحتيال والتصنع الذى يوجد وراء مناقشته المستقيمة من الناحية الظاهرية؛ لأننا لم نعد نعى، كما كان الموالون لسقراط فى عصر زينوفون، قوة القضية ضد سقراط وبالتالى، لا ننتبه، بصورة كافية، إلى الإشارات التى يقدمها زينوفون للتضحيات التى يجب عليه أن يقوم بها فى مقاومة تلك القضية، أى للتحريفات والتشويهات التى يجب أن يسلم بها فى تفسيره لسقراط لكى يجعل وجهة النظر المقبولة بصورة شائعة من حيث إنها صحيحة تسود.

يقتبس زينوفون فى الفصل الثانى الطويل من كتابه، حيث يتبنى تهمة الإفساد، عدداً من الإدعاءات المعينة قام بها المتهمون الذين اتهموا سقراط^(٨٨). وفى كل حالة يتبع الهجوم دفاع زينوفون عن سقراط فى المسألة المطروحة؛ وطالما أن الدفاع كان يعتزم بوضوح التخلص من الهجوم، فقد أعطى انطباع هو أن الادعاءات المعينة ليس لها أساس على الإطلاق. لكن كما يعرف زينوفون بالتأكيد، لم تواجه ردوده، باستمرار ألوان الهجوم وجهاً لوجه، أو تتغلب عليها بتمامها وكمالها.

بناء على الادعاء الأول من هذه الادعاءات، جعل سقراط أصدقاءه يزدرون القوانين القائمة ونظام الحكم القائم (أى الديمقراطية) عن طريق ملاحظاته مثل

انتقاده للقرعة من حيث إنها طريقة لاختيار موظفين؛ وجعل أصدقائه يتميزون بالعنف. ويرد زينوفون على الهجوم الثنائي بأن سقراط لم يجعل، بالتأكيد، أصدقائه يتميزون بالعنف. وحتى هذا التأكيد يبدو أنه محل شك عن طريق الواقعة التي ذكرها المتهم فيما بعد؛ وهى أن كريتياس والقيبادس كانا من بين أولئك الذين ارتبطوا بسقراط. ولم يحاول زينوفون الدفاع عن أفعال كريتياس والقيبادس، ولم ينكر ارتباطهما بسقراط. فقد قال ببساطة إن سقراط فعل بنجاح ما ما استطاع أن يجعلهما معتدلين، عندما وقعا تحت تأثيره، وإذا تحولوا فيما بعد إلى ما هو أسوأ، فإن سقراط لا يُلَام على ذلك مثلما لا يُلَام والد دمث الخلق على تحول ابنه إلى ما هو أسوأ بعد أن ترك المنزل. إن كل ذلك حسن جداً، لكنه يفشل فى الإجابة عن السؤال القاطع عما إذا كان سقراط - إذا سلمنا بتأثيره المحدود فى شخصيتيهما، اللتين لم تكن ميولهما المستقبلية خفية - قد زود كريتياس والقيبادس بأدوات فى صورة تربية سياسية.

ووفقاً للادعاء الثالث من جانب المتهم، علّم سقراط تلاميذه عدم احترام الوالدين عن طريق حثه لأصدقائه بأن يكونوا أكثر حكمة من آبائهم، وعن طريق التدليل على نتيجة مؤداها أنه من المشروع بالنسبة للشخص الجاهل أن يحل محله فى الولادة شخص أكثر حكمة. إن إنكار زينوفون لا يمس إلا المسألة التى تخص الولادة. ولذلك فإن الادعاء الرابع يكرر الاتهام الخاص بتأثير سقراط على احترام الوالدين، ويمده إلى الأقارب بوجه عام وإلى الأصدقاء. ولذلك حتى يسلّم زينوفون أثناء رده بأن سقراط قال الأشياء التى زعم أنه قالها عن الآباء والأقارب الآخرين وكذلك الأصدقاء، إذ يبدو أن فقدان الاحترام للأقارب وحتى للأصدقاء، من حيث هو كذلك كان نتيجة يمكن تجنبها لاحترام أسمى لأولئك الذين يعرفون الأشياء الضرورية ويستطيعون أن يفسروها. ويقرر الادعاء الأخير من ادعاءات المتهم أن سقراط استفاد بصورة ضارة من فقرات معينة عند الشعراء ذائعى الصيت بصورة كبيرة مفسراً على سبيل المثال بيتاً من شعر «هزيود» ليعنى أنه يجب على المرء أن لا يكف عن فعل ظالم أو مخزى، بل إنه يفعل هذه الأشياء من أجل

المكسب والربح. ويتحدث زينوفون عن معيار سقراط بوصفه المفيد أو الخير، فهو لا يقول شيئاً عن آرائه عن النبيل والعاقل^(٨٩).

وحالما نعى الطريقة التي كُتبت بها «الذكريات»، فإننا نضطر إلى أن نتساءل كيف تؤثر طريقة هذه الكتابة على التفلسف السقراطي كله الذي تقدمه. ويبدو، للوهلة الأولى، أن زينوفون ينكر أن سقراط انشغل فيما يمكن أن نسميه بالفلسفة الطبيعية: «ولم يتكلم، بالطريقة التي يتكلم بها معظم الفلاسفة الآخرين، عن طبيعة كل الأشياء، باحثاً حالة ما يسميه السوفسطائيون بالكون، وبأى الضروريات يخرج كل جرم من الأجرام السماوية إلى حيز الوجود»^(٩٠). لقد تكلم، بالأحرى، عن الموجودات البشرية، باحثاً فيما يكون تقياً، وفيما لا يكون تقياً، وفيما يكون نبيلاً، وفيما يكون وضيعاً، وفيما يكون عادلاً، وفيما يكون ظالماً، وفيما عساه أن يكون الاعتدال، وفيما عساه أن يكون الجبن، وفيما عساه أن تكون الشجاعة، وفيما عساه أن يكون الجبن، وفيما عساه أن تكون الدولة، وفيما عساه أن يكون السياسي، وفيما عساه أن يكون حكم الموجودات البشرية، وفيما عساه أن يكون الحاكم المناسب للموجودات البشرية، وتحدث عن الأشياء الأخرى التي نظر إليها أولئك الذين يعرفونها على أنها نبيلة وخيرة، وأولئك الذين يجهلونّها على أنها توصف تماماً بأنها حقيرة وذليلة^(٩١). بيد أن هناك إشارات أخرى، في كتاب **الذكريات** نفسه، وفي أعمال سقراطية أخرى، إلى أن سقراط انشغل بالفلسفة الطبيعية. إذ يشير سقراط أحياناً إلى شهرته بوصفه فيلسوفاً طبيعياً، دون أن يعترض على ذلك^(٩٢). ويبدو أنه وحد بين الحكمة (التي يسميها بالخير الأعظم) وبين العلم بكل الموجودات^(٩٣). ولم يتوقف مطلقاً عن البحث عما يكون كل موجود من الموجودات ربما أحياناً عن طريق قراءة كتابات الحكماء من القدماء ودراستها^(٩٤). وليس من الصعب أن نفترض أن الموجودات البشرية التي نتحدث عنها لا تشمل الموجودات السماوية، أو كتابات أعمال الذين نُطلق عليهم اسم الفلاسفة قبل سقراط. إذ يشير زينوفون بوضوح تام إلى أن سقراط كان يألّف مذاهب هؤلاء الفلاسفة، ذاكرةً «أنكساجوراس» على وجه الخصوص بالاسم^(٩٥).

وحتى الفقرات التي تكون انطباعنا الأول تبرهن، عندما نفحصها من جديد، على أنها أكثر صلاحية مما بدت أن تكون في البداية. فلم يتحدث سقراط عن طبيعة كل الأشياء «بالطريقة التي تحدث بها الفلاسفة الآخرون»، وربما فعل ذلك بطريقة مختلفة. لقد كان يتحدث باستمرار عن الموضوعات البشرية و«عن الأشياء الأخرى» التي اعتبر أن معرفتها أمر جوهري وأساسي للنبيل والخيرية (أى التهذيب)، أما معرفة الأشياء الأخرى غير الأشياء البشرية أمر جوهري وأساسي، بصورة جلية، للتهذيب بالمعنى السقراطي. وتظهر هاتان الفقرتان في الفصل الأول من «الذكريات»، أعنى الفصل الذى يتبنى فيه زينوفون تهمة الإلحاد. وربما تطلب دفاعه عن سقراط فى هذه التهمة إنكاراً لنوع ما انشغل به سقراط فى الفلسفة الطبيعية^(٩٦).

ولكى نرى بصورة واضحة بقدر الإمكان لماذا قد يكون الأمر هكذا، فإنه يجب علينا أن ننظر إلى ما نعنيه بالانشغال بالفلسفة الطبيعية - بالنسبة لسقراط نفسه - وبالنسبة للفلاسفة السابقين على سقراط الذين انصرف عن طريقة انشغالهم بها، ونقدها. ويوجهنا زينوفون إلى هذا النظر عن طريق تفسيره لنقد سقراط لسابقيه.

لقد نقد سقراط مذاهب السابقين عليه عن طبيعة كل الأشياء لعدم معقوليتها: «فبعض منها يرى أن الوجود واحد فقط، وأخرى ترى أن الموجودات لا محدودة ومتعددة كثيرة، وبعضها يرى أن كل شيء يتحرك باستمرار، وأخرى ترى أنه لا شيء يتحرك على الإطلاق، وبعضها يرى أن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود ويتلاشى، وأخرى ترى أنه لا شيء يخرج إلى حيز الوجود ويتلاشى»^(٩٧). وفضلاً عن ذلك، نظر إلى المسائل التي حاولوا أن يبينوها على أنها مسائل لا يمكن اكتشافها بالنسبة للكائنات البشرية^(٩٨). ولا يمكن أن يعنى بذلك أن العقل لا يستطيع أن يلقي ضوءاً على الإطلاق على المسائل التي نتحدث عنها، أعنى أن المذاهب نفسها غير المعقولة تشير إلى مسائل معقولة (أى الوسط بين الأطراف المتعارضة تعارضاً تاماً). لا بد أنه كان، بالأحرى، يضع فى اعتباره أنه حتى امتلاك المذاهب المعقولة جداً ليس هو مع ذلك امتلاك معرفة تلك المسائل. وبالتالي لا بد

من تمييز نشاط سقراط الفلسفى الخاص عن نشاط كثير من سابقيه، على الأقل عن طريق الاسترشاد بوعى عظيم بحدوده.

وهذا متضمن من قبل فى وصف زينوفون لذلك النشاط بأنه محاولة اكتشاف ماذا عساه أن يكون كل موجود من الموجودات. إن جانب الطبيعة الذى يكون لدينا اقتراب منه بصورة كبيرة هو الـ «ماذا»؛ أى الطابع المدرك لكل موجود من الموجودات، وليس عللها الثابتة (أى العلل التى لا تخرج إلى حيز الوجود ولا تتلاشى)، إن الطابع المدرك لكل موجود هو باستمرار طابع مجموعة، أو فئة من الموجودات^(٩٩). ومن حيث إنه كذلك، فإنه يكون أكثر ظهوراً فى الكلام. إن التصنيف، أى فصل الأشياء إلى فئات أو أنواع^(١٠٠) يقوم فى واقع الأمر أساساً لكلامنا؛ أى قدرتنا على الكلام. إن الحديث (أى المحادثة)، كما يرى سقراط، استمد اسمه من ممارسة أولئك الذين يناقشون ويفكرون معاً عن طريق فصل المسائل تبعاً لأنواعها^(١٠١). وقد نحث على الاعتقاد بأن معرفة الفئات الثابتة، أو الأنواع يمكن ببساطة أن يحل محل معرفة العلل الثابتة، غير أن ذلك هو جهل بالاعتماد الواضح لفئات الموجودات على وجود تلك الموجودات (الفردية). ولا يتحدث سقراط زينوفون على الإطلاق عن «مثل» توجد بصورة مستقلة لأن الفئات أو الأنواع لا تنفصل عن أعضائها؛ أى أن الطابع هو باستمرار طبائع الأشياء التى تمتلكها. صحيح أن الطابع هو علل تلك الأشياء، أى أنها تضع حدوداً لها. إنها تشارك، مع ذلك فى هذه المسئولية بشىء غيرها؛ شىء لا تكون مسئولة عنه، ولا يكفل وجوده وطبيعته هذه الطابع، ولا أى شىء آخر نعرفه. (ربما يشير سقراط إلى هذه المسئولية المشتركة عندما يوجه الانتباه إلى السلوك المختلف للأشياء التى تمتلك الطابع المدرك نفسه)^(١٠٢)، وبالتالي لا نستطيع أن نعرف، مع أننا قد نشك أن فئات ما تكون دائمة.

لا يصبح المضمون العميق لنقد سقراط لأسلافه الفلاسفة واضحاً إلا عندما ننظر بصورة أكثر دقة إلى ما كان يحاول أن يفعله الفلاسفة قبل سقراط. لقد حاولوا أن لا يكتشفوا فقط حالة الكون بل حاولوا أيضاً أن يكتشفوا «الضروريات» التى

خرج عن طريقها كل شيء من الأشياء السماوية إلى حيز الوجود، أو «الطريقة التي دبرها الإله لكل شيء من الأشياء السماوية، مفهومة بأنها الطريقة التي لابد أن يدبرها لها»^(١٠٣). وغنى عن القول إنها تفهم نظام الضرورة على أنه يمتد إلى الموضوعات الأرضية أيضاً. إن الفطنة البشرية والحماسة، والصدفة أيضاً، تستمد من الضرورة الأساسية وتكون محدودة عن طريقها. إن الادعاء الأساسي للمذاهب؛ أى الإلهام الذى بحث عنه لكى تتقن هذا الادعاء وتؤيده، هو أنه لا يمكن لأى شيء عادل أن يخرج إلى حيز الوجود أو يتلاشى إلا ما يتفق مع طبيعة العلة أو العلل الأساسية، أو تسمح له طبيعة هذه العلة أو العلل. لكن إذا لم يمكن اكتشاف العلل الأساسية، فهل يجب على المرء أن لا ينظر إلى هذا الادعاء على أنه معقول؟ هل استطاع سقراط، إما بوصفه فيلسوفاً، أو بوصفه موجوداً بشرياً، أن يتركه سؤالاً مفتوحاً عما إذا كان «يمكن لأى شيء أن يفنى؟»

ولكى نشرح ذلك باختصار نقول إن سقراط لم يعرف أى دليل يدعم موقفاً كهذا يتحدى الادعاء الرئيسى للفلاسفة. فعلى العكس قد يدعم هذا الادعاء كل دليل متاح له. غير أنه عندما اهتم بهذه الواقعة بصورة ملحوظة، فإنه لا يزال يتحتم عليه أن يضع فى الاعتبار تأكيدات هؤلاء الذين يدعون أنهم يعون دليلاً مخالفاً. إن استخدام التكهّن مثلاً يتضمن الزعم بأن ارتباطاً ذا معنى قد يوجد بين حدثين (عطس والخلاص المستقبلى لجيش ما) (*). وقد أخذنا هذا المثال من بين أمثلة كثيرة من كتاب «صعود قورش» (لزينوفون) لا ينشأ من الأحداث ذاتها، أى الفعل المتروى للموجودات البشرية، أو الصدفة^(١٠٤). أو أن الرجوع إلى العقاب الإلهى على أعمال سيئة معينة، كما يفعل زينوفون بالتأكيد فى وسط عمله «الشئون اليونانية»، هو افتراض أن هذه الأعمال لها نتائج لا تنشأ بصورة طبيعية من الأعمال ذاتها، إن جاز التعبير^(١٠٥). إنه يجب بصفة خاصة إنكار صحة الفرض الذى يبدو أنه نُقل عن طريق بداية «الشئون اليونانية» ونهايتها، أى أن الشئون البشرية لا تُستمد من غموضها المعتاد إلا عندما وطالما يوجهها التدبير البشرى فى صورة قائد

(*) حدثان يقعان بطريق الصدفة دون أن يكون بينهما رابطة.

جدير وكفاء للمركب^(١٠٦). وأيا كانت وجهة نظر زينوفون الخاصة عن هذه المسألة، فإنه يعنى بالتأكيد الصعوبة التى واجهت سقراط. ونكرر القول إن سقراط لم يعرف دليلاً يلقى شكاً على الادعاء الأساسى أو على مقدمة أسلافه الفلاسفة (من حيث إنها تتميز عن مذاهب خاصة). إنه لم يستطع بالتالى أن يقبل مزاعم تقول إن دليلاً كهذا يوجد، أعنى مزاعم تناقض ما استطاع أن يراه ويشعر به. لكنه لم يستطع أن يبرهن على أن هذه المزاعم كاذبة.

كيف انتقل سقراط بالتالى فى موقفه؟ لعل ما سبق يبين لنا لماذا كان ضروريا بالنسبة لزينوفون أن يتحدث عن هذا السؤال. مع أن إجابته عنه تظل مراوغة. وربما يكون الجزء المختفى بصورة أكثر عمقاً من تفسيره للكتابات السقراطية عن الحياة الفلسفية التى صورها سقراط.

صعود قورش

لقد ذكرنا من قبل واقعة تقول إن سقراط وليس قورش هو الذى وصفه زينوفون بأنه سعيد إلى أقصى حد. ولذلك فإن تفسيره للحياة السقراطية فى «الذكريات»، وفى الكتابات السقراطية الأخرى هو تفسير للتحقيق الفعلى للإمكان البشرى الأسمى المعروف له. ومع ذلك، لم يتبع زينوفون كما رأينا أيضاً، مثال سقراط، على الأقل ليس فى كل ناحية. لقد ترك سقراط لكى يلتحق بالحملة العسكرية التى نظمها قورش الشاب. وكما يبين وحتى كما يبين سقراط، لم يفعل ذلك ضد النصيحة السقراطية. لكن هذا الرحيل عن سقراط والدرب السقراطى لا يعنى عدم إتقان عميق. فهو قد لا يعنى سوى أن زينوفون لم يشعر تماماً بأنه لا يستطيع أن يتابع المثال السقراطى على وجه التمام. فبدلاً من أن يحاول الوصول إلى ما هو مستحيل، ويكون مجبراً من ثم على أن يستقر على تقليد دقيق بصورة زائفة وسخيفة إلى حد ما^(١٠٧)، ربما اختار أن يتابع أو يقلد سقراط بصورة أكثر حرية، أى بطريقة تناسب ميوله الخاصة وقدراته الخاصة، فكما يتضح من قراءة لأعماله وخطبه فى «صعود قورش»، كانت ميوله متجهة بصورة كبيرة نحو السياسة، وكانت قدرته السياسية ذات نظام سام للغاية.

لكن ألا يتضمن ذلك قبولاً من جانب زينوفون طريقة للحياة - فى الصورة التى اقتفاها مثله الممتاز، قورش الأكبر سنا - رفضها بوضوح؟ إننا نحاول أن نتجنب هذه الصعوبة عن طريق افتراض أن زينوفون لم يشرع فى نقده لقورش الأكبر سنا فيما بعد، وربما نتيجة لارتباطه بقورش وخبرته عن الحياة السياسية. بيد أنه يتم التخلص من هذا الافتراض عن طريق اعتبار أن نقده الحاسم لقورش (ذلك النقد الذى يظهر فى محادثته مع والده) قد قُدم إلى زينوفون من قبل، ليس عن طريق تأملاته فى قورش والسياسة الملائمة، وإنما عن طريق التربية السقراطية التى تلقاها قبل أن يدخل إلى عالم السياسة. إننا مجبرون على أن نتساءل بالتالى عما إذا كان زينوفون لم يفهم الحياة السياسية ويتعقبها على نحو يختلف إلى حد ما عن الطريقة التى فهمها بها قورش وتعقبها، أو عما إذا لم يكن هناك طريق وسط بين سقراط وقورش ملائم لأن يسير عليه المرء. يبدو أن كتاب «**صعود قورش**» قدم مهمة البرهنة على أن ذلك هو القضية. إن التباين الذى يقدمه لفهم الاختلافات بين زينوفون وقورش الأكبر سنا هو قورش الأصغر سنا.

يلفت زينوفون الانتباه إلى التشابه الذى يوصل فى الغالب إلى الهوية، بين قورش الأكبر سنا، وقورش الأصغر بأن يجعل سقراط يعالجها مزاحاً بوصفها الشخص نفسه ^(١٠٨). فوفقاً لكتاب «**صعود قورش**» و «**الاقتصادى**»، كيروس هو العلم السياسى الأكثر قدرة على أن يظهر فى فارس منذ قورش الأكبر سنا ^(١٠٩). ومع ذلك ثمة نواح متعددة يختلفان فيها. الأولى، كان قورش الأصغر سنا شهوانياً. فقد كانت لديه على الأقل معشوقتان ؛ يقال إن إحداهما كانت حكيمة وجميلة، ويقال إنه كانت له علاقات جنسية مع ملكة زائرة ^(١١٠). ولا شىء من هذا القبيل يُذكر بالنسبة لقورش الأكبر سنا، الذى أراد أن يتخلى عن رؤية بانثيا Panthea الجميلة، وتزوج زواجاً سياسياً سديداً رفيع المقام (ربما تزوج زوجة عمه كبيرة السن)، ووصفه مساعدته الفارسى بأنه ملك فاتر ^(١١١). وربما تكون هناك علاقة بين هذا الاختلاف واختلاف آخر. فبينما لم يقدم قورش الأكبر سنا، عندما وصل إلى مرحلة النضج على مغامرات لم تتطلبها، بصورة أكبر أو أقل متابعته للإمبراطورية،

فإن قورش الأصغر سنا، الذى لمح أخيه الملك فى وسط معركتهما الحاسمة تركه يذهب وهاجمه مباشرة على الرغم من أن حمايته الخاصة قد تبددت، وهو فعل كلفه، فى الوقت نفسه، حياته وكل شىء سوى نصر محقق^(١١٢). وربما يقارن المرء هذه الخصوصية ببرودة قورش الأكبر سنا والحيلة فيما يتعلق بأسر بابليون وقتل عدوه الرئيسى، ملك آشور^(١١٣). إن قورش الأكبر سنا لم يصبه بالفعل مثل ما أصاب بعض حلفائه الرئيسيين، نقول لم يصبه شخصيا أى ظلم على أيدى الآشوريين، بينما قورش الأصغر سنا ظلمه أخوه وألحق به ضرراً^(١١٤). بيد أن هذه الملاحظة لا تزيل الاختلاف كثيرا بين الاثنين حتى إننا نناقش بناء على ما قد يكون علته الأصلية. فتماماً كما أن قورش صغير السن كان أكثر شهوانية من قورش الأكبر سنا، فإنه تحرك أيضاً باعتبارات العدالة. لقد دفعته بصورة خاطئة إلى أن يفعل بناء على الطموح الذى شارك فيه بدون شك مع قورش الأكبر سنا (وهى مسألة تختلف عن إيجاد تبرير للأفعال التى ينوى المرء أن يتبناها لأسباب مختلفة تماماً)^(١١٥).

ولأن زينوفون عرف قورش الأصغر سنا من خبرته الشخصية^(١١٦)، فإن المرء قد يقول إنه المادة التى أوجد منها قورش مؤلفه «صعود قورش». وقورش الأكبر هو نسخة مثالية أو كاملة من قورش الأصغر. وبناء على هذا فإن الاختلافات بينهما تظهر فى البداية بوصفها عيوباً فى الأصغر، على الأقل من وجهة نظر سياسية. وإذا ما كانت حتى من وجهة النظر هذه، عيوباً باستمرار، فإنها لا تُحدد، فى النهاية إلا بالنظر إلى البديل الذى يقدمه زينوفون.

شارك زينوفون فى السمات التى ميزت قورش الأصغر عن سابقه الأكثر شهرة. فقد كان مثله (وأيضاً مثل سقراط) شخصاً شهوانياً^(١١٧). ولم يكن أقل اهتماماً - إذا حكمنا على الأقل من الاهتمام الذى تعطيه كتاباته لمشكلة العدالة - بالعدالة. غير أنه كان يعوزه اندفاع قورش الأصغر، وعيوب الحكم. ولم يسمح على الإطلاق للحمية أن تشار من تغلب خاطئ على حكمته وتعقله، حتى لمدة لحظة. ولكى يصوغ هذه المسألة بطريقة ثيوكديدس أكثر من طريقة زينوفون، عرف

أن وجود الظلم لا يكفل القول بأن محاولة تقديم عقاب مناسب تقابل بنجاح؛ أى أن موقفاً قد يكون على نحو يوجب علينا ببساطة أن نتحمل خطأ لا يؤخذ بثأره^(١١٨). لقد رجعت القوة اليونانية التى تخص قورش الأصغر إلى اليونان فى عصر قيادته، ومن المحتمل بصورة كبيرة أن هذه الأخطاء، فى معظم حياة زينوفون الناضجة، لم تقتربها أيدى إسبرطية. لأن هزيمة إسبرطة لأثينا فى العام السابع والعشرين من الحرب البيلوبونيسية أحلت محل توازن القوة بين القوتين العظمتين اللتين سادتاه وهيمنتاه فى اليونان فيما يزيد على خمسة وسبعين عاماً، مع السيطرة الإسبرطية المسلم بها^(١١٩). ولم يتميز الحكم الإسبرطى، كما يبين زينوفون فى كتابه «**صعود قورش**» و«**الشئون اليونانية**» بدون أن ينصرف عن تحفظه المألوف، ولكن بوضوح تام أى بالحكمة وليس بالنبل. كان زينوفون بوصفه قائداً سياسياً مجبراً على أن وكيف نفسه مع هذا الموقف، ويحث أولئك الذين كانوا تحت قيادته على أن يفعلوا ذلك. ومن بين الفقرات الأكثر تأثيراً فى كتاب «**صعود قورش**» الخطاب التى يعلم فيها أقرانه اليونان ضرورة الإذعان لمطالب أثينية معينة بعيدة عما هو معقول وعدل، ويعلمهم بوجه عام ضرورة تكييف أنفسهم «مع أولئك الذين يحكمون بلاد اليونان الآن»^(١٢٠). وقد يجد القراء الذين يحسون بإفراط بكيف يمكن أن تكون الضرورة السياسية أحياناً عند زينوفون، أى فى معالجته للإسبرطيين، نموذجاً لكيفية الانتقال وفق ظروف كهذه. إنه يشئ على ما هو خير، ويشجع عليه بالتالى، بينما يبين دون غل أو مرارة ما هو شر، إلى حد أنه يكون من الفطنة والمفيد أن نفعله. وعندما نعود إلى ما يميزه عن قورش الأكبر وقورش الأصغر، فإننا نقول إن الصفات السامية الموجودة فى حالة الفارسيين (أى البربريين) التى لا يمكن أن تمنع من إلحاق ضرر سياسى إلا عن طريق كبتها، أو ممارستها من النفس، يمكن أن تنمو فى أمان عند زينوفون الذى انتفع بالتربية السقراطية التى جعلته يستقبل تلك الصفات من بين صفات أخرى.

لم تكن النتيجة فحسب قدرته على أن يسبق قورش الأكبر فى خطة تربية سياسية فائقة، لم يعقبها الحب الذى كان لديه، ولا الحماس الضال غير الموفق الذى

كان ينقصه، وإنما أيضاً الحظوة والكرامة اللتان استمدتھما وقفته كلها تجاه السياسة من حرية داخلية لم يشترك فیھا قورش. كما كان زینوفون «طموحاً»، فقد كان یطمح أن یصبح القائد الوحید لجیش الیونان، وطمح أن یكون مؤسس مدينة یونانية جدیدة على سواحل البحر الأسود^(١٢١). لكن فی حین أن قورش أراد أن تشید كل الموجدات البشریة بتملقاته، فإن زینوفون اهتم أساساً بالشرف النابع من أصدقائه^(١٢٢). إنه على خلاف قورش لم یتق إلى التملق من حکام Judges أكفاء وجدیرین، مثلما أنه لم یتق إلى التملق من حکام غیر أكفاء. إن الاختلاف یساعدنا أن نفهم حلمه وهدوء طبعه أمام الخطوط السیاسیة الأكثر تنوعاً: الكرامة والفطنة، مثلاً، اللتان دافع بهما عن نفسه عندما واجه نكران الجمیل والعداوة التي لا أساس لها من جانب الأشخاص الذین أنقذ حیاتهم^(١٢٣). كما أنه یساعدنا (الاختلاف) أن نفهم قدرته على أن یتخلى عن الحیاة السیاسیة ویعود إلى حیاة خاصة. وعندما یكون هناك خیر یفعله عن طریق قیادته لنفسه والآخرین، أو تكون هناك حاجة ملحة، فإنه یفعل بتصمیم أسمى ومهارة على أن یحقق المهمة، أو یواجه الحاجة. وعندما لا یكون هناك شیء مفید یحققه، فإنه یتنحى عنه. بید أن تربیته لم تتركه تماماً غیر مزود بقیادة حیاة خاصة. إن تقاعده عندما تحتاج الاعتراضات المباشرة إلى سماع وتعقل تقدمهما السیاسات فی ذروتها، ساعده على أن یخصص وقتاً من الفراغ أكثر للتأمل والكتابة، لاسیما أن هذا التأمل قد یضم، كما نعرف من كتاب «صعود قورش»، خبراته السیاسیة الخاصة من بین أشياء أخرى. إن التأمل المعاش من جدید لخبراته هو، بالنسبة لرجل مثل زینوفون تعمیق لها بالتأکید. ومن ثم یمكن التطلع إليها بوصفها تعد بمتعة أكثر عمقاً من الخبرات الأصلیة ذاتها، وأقل امتزاجاً بالألم..

هوامش

1. Anabasis V 3.7-13.
2. Oeconomicus 21.10;4.4;13.5.
3. Memorabilia III 5.15-16. The testimony comes from the son of the great Pericles. author of Athens's antispertan policy.
4. Oeconomicus 5 and 11.
5. Cyropaedia I 3.16-17.
6. Anabasis III 1.4-8; Hellenica I 7.15 and context (compare Memorabilia 11.17-18 and IV 4.1-2); Cyropaedia I 6.31-34;III 1.14, and 1.38-40; VII 2.15-25.
7. Memorabilia I 3.8-13; Anabasis III 1.4-8.
8. See, for example, Laws 658^d2-4 and Meno 76^e3-7. See shaftesbury's Characteristics, I, 167 and 309 (Indianapolis: Bobbs _Merrill, 1964), for the view of one who preferred Xenophon to Plato on this ground.
9. Cyropaedia I 1.6.
10. Ibid., 12.1.3.1-3,4.24.
11. The comparative mildness of his rule depended in part on the claim to legitimacy, which he was always at pains to maintain, afforded by his birth. Consider especially VII 5.37ff.
12. Ibid., 12.6 ff.; compare constitution of the Spartans 2.6ff. as well as Anabasis IV 6.14.
13. Cyropaedia I 2.2-3.
14. Ibid., 12.15.
15. Consider, among other passages, Ibid., I 1.6.2.2,3.1.5.7-13; II 1.3; III 3.50-55, 3.70; IV 2.38-46, 5.1-4, 5.54; V 2.15-20; VII 5.70; VIII8.15.
16. Compare Ibid., 12.2 with 31, 3.13-18, 4.1, 4.25, and 5.1.

17. Ibid., VII 5.85.
18. For reference to the Cyropaedia in particular, see Prince 14 and 16, and Discourses II 13; III 20, 22 and 39.
19. Cyropaedia I 3.2-3; compare VIII 1.40-41 and 3.1-14
20. Ibid., I 3.3, 3.15, 4.4-5; compare IV 3 and VIII 3.16 and 3.25.
21. Ibid., I 3.4; compare I 5.12; IV 2.38_ 47, 5.1-7; V2.14-21, 3.34-35; VI 2.25-29; but also VIII 2.1-7.
22. Ibid., I 3.10-11; compare VIII 4.9-15.
23. Ibid., 16.8; compare 3.18.
24. Consider Ibid., I 3.16-18 with VIII 1.22, and Aristotled, Politics 1269a8-12, 1286a9-16.
25. Cyropaedia VIII 5.26; compare I 3.18.
26. Ibid.,I 2.3-5.
27. Consider Ibid., VI1.4.
28. Ibid., IV 5.16.
29. Ibid., VIII 5.
30. Compare Ibid., I 3.18 with VII 5.37 ff., VIII 1.1-5, and especially 3.13-14; compare Anabnasis III 2.13.
31. Cyropaedia 12.15.
32. Ibid., II 1.3.
33. Consider the fact that the additional force sent to Cyrus by the Persian authorities, when they decided to comply with his request for reinforcements, was composed of forty thousand commoners and no peers:V 5.3.
34. Cyropaedia II 1.2-10.
35. Ibid., I 5.7-14.
36. Consider the remarks of Aglaitadas (A man of whom we hear nothing further) at II 2.11-16.
37. Cyropaedia II 1.10-12.
38. it was due to the suggestion of a helpful peer, apparently acting on his own initiative, that Cyrus himself was the one who presented the arms to the commoners: II 1.12-14. This is the first of

many such “helps” Cyrus received in the Course of his rise. Needless to say, those who showed such initiative were not forgotten: see VIII 4.11 and context.

39. Cyropaedia I 2.15.

40. Consider *ibid.*, II 1.19; compare VII 5.76.

41. *Ibid.*, II 1.15ff.

42. *Ibid.*, II 2.17-21, 3.1-16.

43. *Ibid.*, II 2.26; compare I 6.27-34.

44. Cyropaedia I 2.6-7, 3.16-17.

45. *Ibid.*, 12.6.20.

46. *Ibid.*, I 1.

47. *Ibid.*, VIII 8.

48. *Ibid.*, VIII 1.6-8.

49. *Ibid.*, VII 5.58-70.

50. *Ibid.*, VIII 2.10-12.

51. *Ibid.*, VIII 1.40-42, 3.1-24.

52. *Ibid.*, VIII 4.3-5, 4.9-12.

53. *Ibid.*, VIII 1.16-20 and 2.15-19.

54. *Ibid.*, VIII 1.45-48, 2.26-28.4.3; compare V 2.7-12.

55. *Ibid.*, VIII 8.15.

56. Compare *Ibid.*, III 3.51-55 with I 5.7-10.

57. This is revealed especially in the increased in the changing role of the rearguard officers. Compare III 3.41-42 with VI 3.27; and see VI 1.27-30. 1.50-55, and VII 1.33-35.

58. *Ibid.*, VII 5.85-86; VIII 1.10-12, 1.16-33, Of the products of this education. Xenophon says, “Seeing them there Oat the palace gates} you would have thought that they really lived with a view to what is noble.

59. Cyropaedia VIII 5.22-28; compare VI 1.4.

60. *Ibid.*, 13.18 and context.

61. Compare *Ibid.*, VIII 5.24.

62. *Ibid.*, 16.7-9 and context.

63. Xenophon has little to say about the life of Cyrus once his conquests are completed: see VIII 6.19-7.2. one might compare here the sort of dinner parties that formed around Cyrus (VIII 4) with the sort that formed around Socrates (Xenophon's Symposium as a whole). One might also consider the prominence the Cyropaedia gives to eros and the "two souls" theme, that is, to the question of what constitutes the harmony or health of the soul: see V 1.2-18; VI 1.31-51, 3.34-37, 4.2-11; VII 1.15-18, 1.29-32, and 3.2-16; compare VIII 2.20-21 and 7.6.
64. Memorabilia 16.14.
65. Cyropaedia 12.15; compare 2.5.
66. Ibid., I 6.31-33; compare Memorabilia IV 2.11-20.
67. Cyropaedia III 1.14 and 1.38-40; compare Memorabilia I 2.49-55.
68. Cyropaedia VII 2.15-29; compare Apology of Socrates 14-15 as well as Plato, Apology of Socrates 21^b3-2.
69. Cyropaedia V 1.2-8ff.
70. Memorabilia III 11.1 ff.
71. Ibid., 12.12-48.
72. Ibid., IV 2.1-7.
73. Ibid., III 1-7.
74. Ibid., 16.15, 6.1.
75. Ibid., 12.8.
76. Ibid., IV 1.2.
77. Ibid., III 6.1.
78. Ibid., IV 1.3.
79. He belongs to the most foolish of the classes described in IV 1.
80. Memorabilia IV 2.11; compare IV 1.2.
81. Consider ibid., IV 2.12-20.
82. Ibid., IV. 4; compare especially I 2.40-46.
83. Symposium 4.1; compare Memorabilia I 1.16.; IV 4.5, 8.4.
84. See the Clitophon as a whole; also Republic 354^{h-c} and 368^h4-^e3.435^e8-^d5 (and context) and 611^a10-612^a6.

85. Memorabilia IV 2.21-36; compare the topics taken up in III 9.
86. Ibid., IV 2.40ff.; compare IV 6.13-15.
87. Compare Ibid., III 11.14 (and context) and II 6.28.
88. Letter to William short in the Life and Selected Writings of Thomas Jefferson (New York: Modern Library, 1944), 694.
98. Memorabilia 12.9, 2.12, 2.49, 2.51-52, 2.26, and 2.58.
90. Compare Plato, Hipparchus, as well as Memorabilia I 2.54.
91. Memorabilia I 1.11; for the use of the term “natural philosophy” compare “inquiry concerning nature,” Plato, Phaedo 96^a8.
92. Memorabilia. I 1.16.
93. Oeconomicus 11.3; compare Symposium 6.6-7.4.
94. Memorabilia IV 5.6, 6.7.
95. Ibid., IV. 6.1;16.14.
96. Ibid., I 1.14; IV 7.5-7.
97. Consider Ibid., IV 7.6 and Symposium 6.6-8 as well as Plato, Laws 966e4-967d8 and Apology of Socrates 18h6-e3.
98. Memorabilia I 1.14; compare IV 7.6-7.
99. Ibid., I 1.13 and IV 7.6.
100. Ibid., I 1.13 and IV 7.6.
101. Ibid., IV 5.11 and Oeconomicus 9.6ff.
102. Memorabilia IV 5.12.
113. Symposium 7.4.
114. Memorabilia I 1.11 and IV 7.6.
115. Anabasis III 2.9; compare Memorabilia I 1.3-4; IV 7.10; I 1.6-9.1.19.
116. Hellenica I 1.1-15; VII 5.26-27.
117. Consider Xenophon’s portrait of Antisthenes in the Symposium.
118. Oeconomicus 4.16-18.
119. Anabasis I 9.1; Oeconomicus 4.18.
110. Anabasis I 10.2-3, 2.12.
111. Cyropaedia V 1.2-18; VIII 5.28, 4.22.
112. Anabasis I 5.21-29.

113. Cyropaedia VII 5.20-34.
114. Anabasis I 1.1-4; compare Cyropaedia IV 6.2 ff.; V 2.27 f., 4.35 f.
115. Compare Cyropaedia I 5.7-13.VII 5.72-73 and 5.76-77.
116. Anabasis III 1.8-9; I 9.1.
117. Anabasis VII 3.20; V 3.10; Memorabilia I 3.8-15; compare Symposium 8.2 as well as Memorabilia II 6.28.
118. Thucydides, The Peloponnesian War IV 62.4; compare Anabasis V 1.15 and II 6.21 - 29 in light of V 8.26; compare Cyropaedia V 4.35.
119. Sparta had supposedly fought the war to free the Greek cities from actual or impending. "enslavement" by the Athenian empire. (See, for example, Thucydides, The peloponnesian War. 118.4) Toward the beginning of his Hellenica, Xenophon tells us that after Athens's final defeat, her "long walls" were torn down to the music of flute girls and with the general expectation that that day should be the beginning of freedom for Greece (II 2.23). The rest of the Hellenica shows how mistaken that expectation was.
120. Anabasis VI 6.8-16 and VII 1.25-31; compare III 2.37 and VI 1.26-28.
121. Ibid., VI 1.19-21; V 6.15- 16 (compare VI 4.1 -8).
122. Cyropaedia III 2.31; Anabasis VI 1.20.
123. Anabasis VII 6.11 ff.; compare V 7.5 ff. and 8.2 ff.

قراءات

- A. Xenophon, Cyropaedia and Memorabilia.
- B. Xenophon, Anabasis.

أرسطو

(٣٨٤-٣٢٢ ق.م)

ولد أرسطو فى مدينة أسطاغيرا، بشبه جزيرة خلكدونية فى بلاد اليونان الشمالية، كان والده الطبيب الشخصى لامنتاس الثالث ملك مقدونيا، وشكّل الارتباط الوثيق بالبىء الملكى المقدونى، ومقاديره السياسية سيرة أرسطو الخاصة وتاريخ المدرسة الفلسفية التى أسسها. ذهب وهو شاب إلى أثينا لكى يواصل تعليمه. حيث التقى بأفلاطون هناك، وظل عضواً فى الأكاديمية حتى نهاية حياة أفلاطون. وعاد بعد فترة إلى أثينا عمل إبانها مربياً للإسكندر الأكبر (على الرغم من أن القصة قد تكون متحلة)، وأسس مدرسته الخاصة، وهى اللوقيون، التى خصصها للبحث والتعليم فى كل ميادين المعرفة البشرية. وأجبر أرسطو على أن يترك أثينا مرة أخرى بعد موت الإسكندر وتمرد المدن اليونانية على السيطرة المقدونية، حتى لا تسنح للأثينيين فرصة ثانية للإجرام فى حق الفلسفة، كما قال. ومات بعد ذلك بمدة قصيرة.

ولم يتبق اليوم من العدد الكبير للأعمال التى كانت تُنسب إلى أرسطو قديماً سوى جزء منها. وقام أرسطو، كما يظهر بتأليف محاورات متبعاً فى ذلك أستاذه، كان المقصود منها المستمع العام، وكان كثير منها يدور حول موضوعات سياسية؛ لم يتبق منها سوى اقتباسات متقطعة قليلة. أما الأعمال الباقية فهى أساساً رسائل يُعتقد أنها أعدت بخصوص بحث أرسطو وأنشطته التدريسية. وتعاليم أرسطو السياسية متاحة لنا بصفة خاصة فى كتابيه «السياسة» و«الأخلاق النيقوماخية». وتغطى رسالتان أخريان، وهما «الأخلاق الأودنموسية» و«الأخلاق الكبرى» كثيراً من المجال نفسه مثل الأخلاق النيقوماخية، لكنهما أقل أهمية منه؛ وتظل العلاقة بين هذه الأعمال الثلاثة غير مؤكدة إلى حد كبير. كما تجب الإشارة إلى كتاب «فن الخطابة» الذى يحتوى على مناقشة فريدة لسيكولوجيا سياسية، بالإضافة إلى تأملات مهمة فى العلاقة بين الخطابة والسياسة، ودستور أثينا؛ النموذج الباقى

الوحيد لمجموعة من ألوان التاريخ الدستورية للمدن اليونانية التي جمعها أرسطو وتلاميذه.

تميل كتابات أرسطو لأن تكون بوجه عام محاولات صريحة تمثل تفسيراً علمياً خالصاً أو نظرياً لمادتها. ومع ذلك ليس واضحاً أنه يمكن النظر، بأمان إلى الرسائل الأخلاقية والسياسية بناءً على هذا. يشير أرسطو إلى أن هناك اختلافاً أساسياً بين العلوم «النظرية» التي تُطلب من أجل المعرفة، والعلوم «العملية» التي تُطلب أساساً من أجل الفوائد التي تُستمد منها. والسياسة، عند أرسطو، هي العلم «العملي» على الأصالة. ومن الضروري منذ البداية أن نفهم مجال العلم العملي، أو العلم السياسي، ومقصده كما يتصوره أرسطو، من أجل تقدير مناسب للطابع الأدبي لكتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية، ولكي نفهم الدور المعضل في فكر أرسطو الخاص بالفلسفة السياسية من حيث هي كذلك.

النظرية والممارسة

بينما لم يطور أرسطو بصورة نسقية التمييز بين العلم النظري والعلم العملي في أي مكان، فإنه يبدو أن هذه النماذج من المعرفة تختلف أساساً في منهجها، وفي الملكة الذهنية التي تستخدمها، وأيضاً في موضوعاتها وغرضها، فموضوعات العلم النظري أشياء لا تخضع للتغير أو أشياء يكمن مبدأ تغيرها فيها؛ إذ إن منهجها هو تحليل مبادئ أو علل هذه الأشياء، وغرضها هو المعرفة البرهانية، وملكاتها هي الجزء العملي أو النظري من الجزء العقلي للنفس. وتشمل العلوم النظرية التي عرفها أرسطو: الميتافيزيقا، أو اللاهوت، والرياضيات، والفيزياء، والبيولوجيا، والسيكولوجيا. أما العلم العملي فيهتم بالتحديد بالإنسان، أو بالإنسان في قدرته من حيث إنه موجود واع بذاته، أو مصدر «للفعل» (Praxis)؛ أي أنه بسبب أو إلى الحد الذي يعتمد فيه الفعل البشري على الإرادة البشرية، فإنه يخضع أساساً للتغير. إن غرض العلم العملي ليس المعرفة، وإنما تحسين الفعل؛ فملكته المناسبة هي الجزء العملي من الجزء العقلي للنفس، أو ما يسميه أرسطو «بالحكمة

العملية» أو «الفطنة»^(١). وبالنسبة لمنهج العلم العملى، فيبدو أن أرسطو يتصوره على أنه حالة من التحليل الهدف منها اكتشاف المبادئ والعلل بصورة أقل من بيان ظواهر الفعل البشرى - فى ناحية كبيرة - عن طريق فحص جدلى، وتمحيص آراء الناس التى تخص هذه الظواهر^(٢).

يكشف اعتماد أرسطو الدائم فى كل كتاباته السياسية على الدليل الجدلى - أعنى على حالة من البحث تشبه الحوار الذى يبدأ من مقدمات مطمورة فى رأى العام - عن قرب فى الروح، إن لم يكن فى الشكل، مع المحاورة الأفلاطونية. إذ يحصر أرسطو نقطة البداية الملائمة للفلسفة السياسية فى لغة الناس العاديين وآرائهم، مثله فى ذلك مثل أفلاطون، وسقراط الأفلاطونى. إنه لم ينتقل عن طريق الاستنباط من مبادئ الطبيعة البشرية الثابتة، ولم يحاول أن يؤسس مفردات فنية صارمة من الناحية المنطقية تبتعد عن الحياة السياسية الفعلية. ويكمن جزء من سبب ذلك فى إصرار أرسطو على أنه يجب ألا نبحث عن الدقة نفسها فى الميدان العملى أو السياسى كما نبحث عنها فى العلوم النظرية. فالأشياء البشرية متغيرة أصلاً، والاقتراب منها بروح عالم الفيزياء، والرياضى اللذين يحاولان أن يكتشفا قوانين كلية هو تشويه لهذه الظواهر. إن نوع الاستدلال الملائم فى معالجة المسائل السياسية يقترب من الاستدلال العملى للمواطن العادى مغروساً من حيث هو كذلك فى جزئيات التجربة اليومية، أكثر من أن يقترب من الاستدلال الاستنباطى للعالم أو للفيلسوف. وقد يضاف أن هذه الاعتبارات تدحض إلى حد ما وجهة النظر التى يتم التمسك بها اليوم بوجه عام والتى تذهب إلى أن علم أرسطو السياسى يُلغى عن طريق ارتباطه بعلم طبيعى غائى أو ميتافيزيقى.

غير أن إجراء أرسطو يعكس أيضاً فهمه لغرض العلم العملى. فلأن العلم العملى يخدم الفعل، فلا بد أن يهتم أساساً، بتصوير موضوعه بطريقة تشغل الآراء، وتؤثر فى سلوك الناس السياسيين العاديين. إن علم أرسطو العملى لا يتجه إلى الفلاسفة، أو طلاب الفلسفة، أو أنه لا يتجه إليهم أساساً، وإنما يتجه إلى الأشخاص السياسيين. وبصورة أكثر دقة، إنه يتجه إلى الأشخاص السياسيين

المتعلمين، الذين يمارسون السلطة السياسية بالفعل أو بالقوة، أو يتجه في أحسن الأحوال إلى «المشرع» الذي يخلق الإطار الدستوى الذى يتم بداخله كل فعل سياسى^(٣).

ولا يعنى ذلك أن علم أرسطو العملى لا يرتبط على الإطلاق بعلمه النظرى. إذ يشير أرسطو، فى فقرات عديدة، إلى أن «الفلسفة النظرية» لها مكان فى كتاباته السياسية حيثما كانت مناسبة للبحث^(٤)، ويستخدم باستمرار فروضاً مستمدة من السيكلولوجيا النظرية بوجه خاص. ومع ذلك، فإن ما هو واضح تماماً هو إحجام أرسطو عن تأسيس علم عملى على أساس نظرى بصورة جلية. ويرجع ذلك، من ناحية، على الأقل، إلى شعوره بأن السياسيين يتعرضون بغير حق لتأثير الحجج النظرية عن السياسة التى وضعها العقليون مقدماً، ويبدو أنه كان يضع فى ذهنه، أساساً السوفسطائيين الذين ينقصهم كل فهم أو مقدرة (EE. 1.6.1217^a 1-6). وإلى الحد الذى تهدد الحجج النظرية أو الآراء غير الصحيحة، فطنة السياسيين باستمرار، فإن العلم العملى فيما يبدو يحتاج إلى العلم النظرى، غير أن هذه الواقعة تؤكد أهمية حماية استقلال الميدان العملى.

وفى المرة التى استخدم فيها أرسطو لفظ «الفلسفة السياسية»^(٥)، فقد فعل ذلك بطريقة توحي بأن هذا المصطلح غريب على البحث الذى يقوم به فى الكتابات الأخلاقية والسياسية الموجودة بالفعل. ويبدو أن أرسطو يفهم بحث «السياسة» و«الأخلاق النيقوماخية» على أنهما صورة من «المهارة الحاذقة»، أو «العلم السياسى». لكن هل يعنى هذا أن أرسطو يعرف «الفلسفة السياسية» بوصفها علماً مميزاً ومستقلاً عن «العلم السياسى»؟

قد يفترض المرء للوهلة الأولى أن أرسطو ينكر تماماً إمكان الفلسفة السياسية النظرية، إذا سلمنا بوجهة نظره عن إمكان تغير الأشياء البشرية، وعدم إمكان الدقة فى دراستها. كما أنه من غير الصواب تماماً أن نرى فى منظور أرسطو تلميحاً إلى التمييز الحديث بين الطبيعة من حيث إنها مجال الضرورة وبين الشؤون البشرية من حيث إنها مجال التاريخ أو الحرية. صحيح أن أرسطو يميز بين الأشياء الطبيعية

والأشياء البشرية^(٦)، غير أن هذا التمييز غير دقيق من الناحية النظرية؛ لأن الإنسان يظل بالنسبة لأرسطو جزءاً من الطبيعة بالتأكيد، أو يمتلك «طبيعة»، تبين ألواناً من الاطرادات ذات المغزى وسط تدفق الشئون البشرية. ويبدو أن القول بأن مبادئ أو علل الفعل البشرى قابلة للدراسة النظرية هو قول صحيح بمعنى ما من المعانى. وبالتالي فلا بد أن يُنظر على الأقل إلى إمكان أن تكون كتابات أرسطو السياسية بطريقتها الخاصة، ساخرة مثل كتابات أفلاطون، أى أنها تمنع عن قصد تأملات أرسطو النهائية أو الأكثر أهمية عن الإنسان.

توجد المعالجة الأكثر تبحراً لمجال العلم العملى أو السياسى فى الكتاب السادس من «**الأخلاق النيقوماخية**». فهناك يشير أرسطو إلى أن العلم العملى يلزم، بمعنى ما، الفطنة والعلم السياسى. إن العلم العملى أو السياسى له بهذا المعنى الواسع ثلاثة فروع هى: الأخلاق؛ أو علم السلوك، والاقتصاد؛ أو علم إدارة المنزل، والعلم السياسى بمعناه الضيق والأكثر ألفة؛ أى علم حكم المجتمع السياسى. وإنها لأهمية نقدية أن ندرك أن الأخلاق تكون جزءاً متكاملًا من العلم السياسى بمعناه الواسع، وأن كتابات أرسطو الأخلاقية لا تُتصور بوضوح على أنها مباحث مستقلة وإنما على أنها مقدمة لدراسة السياسة. ومن ثم فإن أى مناقشة للعلم السياسى الأرسطى ستكون ناقصة إذا لم يكن هناك انتباه موسع إلى تعاليم الرسائل الأخلاقية وعلاقة هذه التعاليم بالسياسة.

السعادة والفضيلة ودماثة الخلق

«تهدف كل صناعة وبحث نظرى، وكذلك كل فعل واختيار مقصود إلى خير ما». تلك هى الجملة الأولى من كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» وهى تعكس اهتمام أرسطو بتأسيس مجال العلم السياسى ومنزلته. فكما أن كل أفعالنا تهدف فى نهاية الأمر، إلى غاية محددة، ترغب لذاتها وليس من أجل أى شىء وراءها، فكذلك الفنون المتعددة والعلوم يمكن أن تفهم على أنها تخضع فى نهاية الأمر لعلم رئيسى واحد، يضم الخير البشرى الشامل. بيد أن هذا العلم الرئيسى هو المهارة السياسية أو العلم السياسى (Politike). ذلك لأن «المهارة السياسية» هى التى تحدد أى العلوم

ينبغي أن يكون فى المدن، وأى العلوم ينبغي لكل طبقة من أهل المدينة تعلمه، وإلى أى غاية ينبغي أن يبلغ المتعلم منه، ونحن نرى أنه حتى القدرات التى تقدر الشرف تقديرًا كبيرًا تخضع له مثل الرئاسة وتدير المنزل، والخطابة. ولأنه يستعمل العلوم الأخرى، ولأنه يبين ما ينبغي عمله، وما ينبغي تجنبه والابتعاد عنه، فإن غايته تضم غايات هذه العلوم، وسيكون ذلك هو الخير البشرى» (NE 1-2. 1094^a 28-7^b). إن منزلة المهارة السياسية تظهر بصورة كبيرة فى السلطة التى تمارسها فى كل صور المعرفة البشرية، مثلما تظهر فى دورها فى التشريع. إن أرسطو يسلّم بأن اهتمامًا بالخير البشرى يتضمن، لا محالة نظرًا فى القانون والمدينة، فحتى المدينة تكون بصورة واضحة أعظم وأنبى وأكثر كمالًا. «تلك هى الأشياء التى نهدف إليها عن طريق بحثنا الذى يكون بالتالى نوعًا من المهارة السياسية» (NE 1.2. 1094^b 7-11). إن الخير، أو الحياة الخيرة، بالنسبة للناس بصورة فردية، وبالنسبة للمجتمع السياسى هو الموضوع الأقصى للعلم السياسى عند أرسطو.

يبدأ أرسطو بحثه بتعقب مسألة طبيعة الخير البشرى الشامل. ولم يجد أرسطو صعوبة فى تعريف هذا الخير بأنه الرفاهية أو السعادة. وعندما يصل الأمر إلى تحديد مضمون السعادة، فإنه يبدو مع ذلك أن هناك عدم اتفاق بين الناس العاديين، وبين الناس العاديين و«الحكماء» (أعنى المثقفين أو الفلاسفة)؛ فهناك، بالفعل، أناس يحددون السعادة بأشياء مختلفة فى أوقات مختلفة تبعًا لانشغالهم السابق فى لحظة معينة. ومع ذلك لم يصل أرسطو إلى النتيجة التى تميز الفكر الليبرالى الحديث، وهى أن السعادة (من حيث إنها تتميز عن وسائل وشروط السعادة) ذاتية بصورة أساسية، أو أنها ضد التعريف المفيد من الناحية السياسية. لقد اقتنع أرسطو بأن هناك بالفعل معيارًا للاتفاق بالنسبة لطبيعة السعادة، وأن صنوف عدم الاتفاق التى تخصها ليست تأملات جزافية لنواح أساسية من الحالة البشرية. وثمة ثلاث طرق للحياة المتاحة للموجودات البشرية عند أرسطو وهى: حياة اللذة، والحياة السياسية، والحياة النظرية، أو الفلسفية. الحياة التى تتركز فى لذات الجسد هى الحياة التى يعيشها معظم الناس، أى يعيشها كثير من أولئك الذين يفضلون عن طريق الثروة،

كما يعيشها الأشخاص العاديون. ومن جهة أخرى يتمسك أشخاص من نوع أكثر «تهذيباً» بالشرف من حيث إنه غاية الحياة، ويبحثون عنه عن طريق إظهار فضيلتهم في الفعل السياسى. وأخيراً تتعقب قلة من الناس اللذات التى تستمد من النشاط العقلى الخالص (NE 1,4.1095^a 14-26).

ولم يتعهد أرسطو عكس ما قد يتوقعه المرء بأن يحسم هذا النزاع. فقد استبعد فقط دعوى حياة اللذة، وانتقل إلى تقديم تعريف للسعادة يبدو أنه يقصد، بصورة متعمدة طمس الاختلاف بين الحياة السياسية والحياة النظرية. وهذا ما يميز المنظور الأرسطى تماماً، فقد أشار باختصار من قبل إلى أن مستمعه الملائم هو شخص تربى جيداً فى عاداته ولا تهيمن عليه العاطفة (NE 1.3, 1095^a 2-11). إن أرسطو يقبل بالفعل منظور السياسيين أو العاملين، أو منظور الأشخاص من هذا النوع «المهذب» نتيجة تربيتهم وتعليمهم.

ومن الخطأ أن نستنتج أن المنظور بالتالى منظور مغلق أو دائرى، أو أن أرسطو يوحد نفسه ببساطة بمنظور الطبقة اليونانية المتعلمة أو العليا. فبغض النظر عن الافتراض المميز الذى يذهب إلى أن مستمعه لديه استعداد لأن يهتم بالشرف الذى يُكتسب فى الحياة السياسية أكثر من اهتمامه بالفضيلة التى يستحقها، فإن أرسطو لا يتجاهل على الإطلاق، بدلى اللذة والفلسفة، اللذين يشآن بوصفهما موضوعين رئيسيين فى الكتاب الأخير من الرسالة. والواقع أن بنية كتاب «الأخلاق النيقوماخية» كلها يمكن أن يقال إنها ارتفاع من منظور الأشخاص السياسيين العاديين، أو الأشخاص العاملين إلى المنظور الذى تعلمه الفلسفة، وقد عرضه فى الكتاب العاشر على أنه متابعة تفوق بصورة حاسمة متابعات الحياة العملية (NE 10-7-9).

يعود أرسطو عندما يبحث عن تعريف السعادة الذى يتطلب اتفاقاً واسعاً، يعود مؤقتاً إلى الآراء التى يتم التعبير عنها بوجه عام التى تخص السعادة إلى القضية النظرية والأكثر عمومية عن طبيعة الإنسان وعمله المناسب أو وظيفته. إن ما هو غريزى فى الإنسان هو نفسه العاقلة، الصورة المزدوجة لعنصر يمتلك عقلاً أو

يفكر، وعنصر يطيع العقل. ومن ثم فإن الوظيفة المناسبة للإنسان هي عمل أو نشاط النفس وفقاً للعقل، أو بالأحرى الصورة الأكثر امتيازاً لهذا النشاط. ويمكن بالتالى تعريف السعادة، أو الخير البشرى، بأنها نشاط النفس وفقاً للفضيلة، ووفقاً للفضيلة الأفضل والأكثر كمالاً، إذا كانت هناك فضائل متعددة (NE 1.6. 1097^b 22-98^a18).

ينكر أرسطو بشدة وجود صراع بين السعادة على النحو الذى عرفناه سابقاً واللذة، فأولئك الذين يقومون عادة بأفعال فاضلة أو نبيلة يجدون لذة فى ذلك، لأن هذه الأفعال لاذة بطبيعتها. ومع ذلك، فإن الرابطة بين الفضيلة والسعادة مقيدة فى نواح عديدة مهمة. إذ يسلم أرسطو بأنه يصعب أو يستحيل أن نفعل بصورة فاضلة أو نبلى السعادة دون قليل من «الخيرات الخارجية». ولا تشمل هذه الخيرات الخارجية قدراً ما من الثروة، والأصدقاء، والسلطة السياسية، بل إنها تشمل أيضاً الأولاد، والأصل الكريم، وحتى الهيئات الجميلة: «الشخص الذى يكون قبيحاً جداً فى المظهر، أو ذا أصل سيئ، ويعيش وحيداً، وليس لديه أولاد، لا يكون سعيداً بصفة خاصة، وربما يكون أقل سعادة الشخص الذى كان له أولاد وأصدقاء أشرار، أو كان له أولاد وأصدقاء أخيار ولكنهم ماتوا» (NE 1.8. 1099^b 3-6). ويهتم أرسطو بالتفصيل بالسؤال عما إذا كان الشخص الفاضل الذى يتعرض لمعاناة شديدة يمكن أن ينظر إليه بأى معنى على أنه سعيد، ويسلم بوجهة النظر التى تقول إن السعادة هي فى التحليل النهائى لعبة الحظ أو هبة من الآلهة (NE 1.9. 1099^b 9). وعندما يرفض أرسطو هذه الأفكار، فإنه يعلم بوضوح تلك الجوانب من الموقف البشرى التى تحد بالضرورة أى مجهود فردى أو جمعى يكفل السعادة. فهو يبدو أنه لا يجد ميزة فى بديل يركز على ضمان الشروط المادية للسعادة تزيد على رعاية الفضائل التى تكون السعادة كما يفهمها. ويبدو على الأقل أن جزءاً من سبب ذلك يكمن فى اقتناع أرسطو (ويشاركه فى ذلك كل المفكرين السياسيين من أهل العصور الكلاسيكية)، بأن الثروة من حيث إنها شرط خارجى للسعادة، أقل أهمية من العلاقات البشرية التى تعتمد بنظرة ناقدة، على

الفضيلة. ويعكس هذا الاقتناع بدوره وجهة نظر أرسطو التي تقول إن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي أو سياسي.

وكما أن النفس البشرية تُقسم بين عنصر عقلي وعنصر يمكن أن يطيع العقل، فكذلك الفضيلة، أو الامتياز، مزدوجة. يخص الجزء العقلي للنفس الفضائل العقلية، التي تُكتسب (إلى الحد الذي تُكتسب به) أساساً عن طريق القول أو التعليم. أما الجزء اللاعقلي، أي جزء النفس الذي يكون موضع العاطفة أو الانفعال، فإنه يخص الفضائل الخلقية أو الأخلاقية، أعني الفضائل التي ترتبط «بالخلق»، ويرى أرسطو أن الفضائل الأخلاقية لا تكون في الإنسان بالطبيعة، ولا تناقض الطبيعة، فالناس لديهم استعداد لأن يطوروها، ولكن لأنهم يفعلون ذلك، بالفعل، فإنهم يكتسبون التعود. وتشبه الفضائل الأخلاقية الفنون بالطريقة التي تُكتسب بها، لأن الناس يتعلمون أن يكونوا أحياناً عن طريق أداء الأفعال الخيرة، تماماً كما يتعلم النجار حرفته عن طريق ممارستها (NE 1.13-2.1). إن الحاجة إلى التعود في أفعال الفضيلة كما سترى تضيف أهمية كبيرة على التربية من وجهة نظر أرسطو، وعلى إدارتها الملائمة عن طريق السلطات السياسية.

ولا يمكن أن نتبع هنا بالتفصيل تصور أرسطو المركب لخصائص الفضيلة الأخلاقية وأنواعها، ولكن ثمة مسائل عديدة يجب ملاحظتها بصفة خاصة. **أولها:** بينما قد يُقال إن الفضيلة الأخلاقية تحتوى على العقل، فإنها ليست شيئاً عقلياً في جوهرها. فهي بالأحرى اتجاه مميز أو ميل إلى الانفعالات والأفعال التي تتدفق منها. إن الفضيلة وفقاً لتعريف أرسطو الصوري، ميل يتضمن اختياراً مقصوداً ويتجه إلى المحافظة على «وسط» بين أطراف رذيلة. ولا يمكن تعريف هذا الوسط بصورة دقيقة بالمعنى المجرد، بل يمكن تحديده عن طريق العقل وفقاً لظروف الموقف الخاصة. وبالتالي فإن دور العقل في الفعل الأخلاقي هو، بصورة كبيرة، إن لم يكن بصورة خالصة، دور الوسيلة. وعلى الرغم من أن الفعل الأخلاقي، لكي يكون أخلاقياً بحق، لابد أن يكون نتيجة للاختيار، فإن الاختيار الذي نتحدث عنه لا يفترض أنه يحتوى على عملية إحصاء عقلي لمزايا ومسئوليات الفعل بصورة أخلاقية. فمن

ماهية السلوك الأخلاقي، بالأحرى كما يؤكد أرسطو مراراً، أن أفعال الفضيلة يجب أن تؤدي لذاتها، لا من أجل نتائجها. وبالتالي فإنه خطأ أساسى أن ننسب إلى أرسطو ما يُسمى اليوم بالتصور «النفعى» للأخلاق. إذ إن الإنسان الفاضل لا يرشده إحصاء فى كل أفعاله يقول إن الاستقامة هى السياسة الأفضل، أو إن كل فعل فاضل يساهم فى سعادته الخاصة.

وتتضح وجهة نظر أرسطو العامة جيداً عن طريق معالجته لفضيلة الشجاعة التى هى (NE 3.6-9)، حالة اختبار لأى فهم نفعى للأخلاق. إن الإنسان الشجاع هو الذى يختار، فى العادة، الوسط بين الجبن والتهور، بصفة خاصة فى المواقف التى تتضمن مخاطرة الموت المفاجئ فى المعركة. ومع ذلك، يميز أرسطو بين الشخص الذى يؤدي أفعالاً توصف بالشجاعة لذاتها، والشخص الذى يفعل ذلك فقط بغض النظر عن آراء أقرانه من المواطنين، أعنى بعيداً عن إحساس بالخزى ورغبة فى الشرف، والشجاعة من هذا النوع هى «شجاعة سياسية» فقط، وليست، ببساطة، شجاعة. كما أنه يرفض أن يعرف أفعال الشخص الذى يدفعه أساساً غضب، أو مزاج نشط حاد، بأنها شجاعة حقيقية. ومع ذلك، فإن ما يلفت الأنظار بصورة قوية هو إخفاق أرسطو أثناء تحليله حتى إلى الإشارة إلى ضرورة حفظ المدينة، أو إلى دافع الوطنية. وقد يضاف أنه لا شىء واضح جلي عن الاختلاف المهم بين تصور أرسطو للفضيلة المدنية وقصور تراث المذهب الجمهورى الحديث.

ويظهر قصد أرسطو بوضوح خاص فى فقرة فى كتابه «الأخلاق الأودينموسية». إذ يميز هناك بين نوعين من الناس الأخيار وهما: «الإنسان الفاضل» الذى يفعل بصورة فاضلة من أجل اكتساب أشياء الحياة الخيرة بالطبيعة (أعنى الثروة، ودرجات الشرف)، و«الإنسان النبيل والخير» الذى يؤدي أفعال الفضيلة لذاتها، ولأنها نبيلة. ويبدو أن الإسبرطين ينتمون إلى المقولة الأولى، وهم النماذج الأكثر شهرة للفضيلة بالنسبة لمعظم اليونان (EE8.1, 1248b8-49^a17)، ويشير أرسطو فى فقرة سابقة من العمل نفسه إلى أن الغالبية العظمى من «الناس السياسيين» «أناس أخيار» بهذا المعنى، بينما يُنكر حقهم فى أن يُسموا كذلك: «لأن

الإنسان السياسى هو إنسان يختار أن يؤدي أفعالاً حسنة لذاتها، لكن الغالبية العظمى منهم يتبنون هذا النوع من الحياة من أجل المنفعة ورفعة المنزلة الشخصية» (EE 1,5. 1216^a23-27). يبدو أن المقصود من تصور أرسطو للفضيلة الأخلاقية، بعيداً عن الآراء المعاصرة المسلم بها أن يكون إلى حد ما اعتراضاً عليهم.

واللفظ الذى يستخدمه أرسطو لكى يشير إلى الشخص ذى الفضيلة الأخلاقية والسياسية بالمعنى الدقيق مأخوذ من الخطاب السياسى المعاصر؛ حيث يحمل نكهة أرسطوطراطية بصورة قوية، وربما يُترجم جيداً «بالشخص الجنتلمان». ولم يستخدم أرسطو اللفظ بالمعنى السياسى الضيق، ولكن الحقيقة السياسية التى يشير إليها تناسب ، بصورة كبيرة، فهم الكياسة البليغة بصورة ملائمة، بالإضافة إلى كثير من المناقشة الخاصة للبحوث الأخلاقية والسياسية. ولاشئ يكشف بوضوح عن وجهة نظر أرسطو عن قوى الأخلاق وحدودها باعتبارها وصفه الذى لا مثيل له فى الكتاب الرابع من «الأخلاقية النيقوماخية»، لفضيلة «الجمال» و«كبر النفس»؛ الفضيلتين اللتين تعالجان بالحصر الثروة العظيمة، ودرجات الشرف العظيمة (NE 4.2-3). وعلى الرغم من الندرة المفترضة للنوع، فإن الإنسان كبير النفس عنصر مهم فى تحليل أرسطو بأكمله؛ بسبب دوره السياسى الممكن، وبسبب ما يكشفه عن طبيعة الفضيلة الأخلاقية. إن الإنسان كبير النفس لا يمكن تقييمه من وجهة نظر المدينة عن طريق الواقعة التى تقول إنه يستطيع أن يؤدي الخدمات العظيمة مع أنه يرضى بأن يرى فضيلة تكافئ عن طريق الشرف فقط، ولا نقول إنه فى النهاية مترفع إلى حد ما عن الشرف الذى يكون فى قدرة المدينة أن تمنحه وتهبه. ومع ذلك يميل هؤلاء الأشخاص، لأسباب مشابهة إلى المحافظة على انفصال صعب عن المدينة، ويمكن أن يصبحوا مصدر تهديد وخطر عليها، ونموذج أخليس والقيبادس كفيان لبيان ذلك. ويبدو، من وجهة نظر الأخلاق، أن فضيلة كبر النفس تضم، بمعنى ما كل القيم، إذ إن الإنسان كبير النفس يؤدي أفعال الفضيلة فى تمام زهوه، أو لأنه يرتفع عن صنوف الخير، أو اللذات التى يفعل الناس من أجلها أساساً. ويستنتج أرسطو أن فضيلة كبر النفس هى «بالتالى من حيث إنها كذلك،

تاج الفضائل؛ فهي تجعلها عظيمة، ولا يمكن أن توجد بدونها»، إنها تفترضها بالتالى فى الوقت نفسه من حيث إنها تكمل صفة النبيل.

العدالة والصدقة

إذا قيل إن فضيلة كبر النفس تكون ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر الفرد، فإن العدالة تكون ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر المدينة. فالعدالة، بمعناها الأكثر عمومية هي ما يولد السعادة ويحفظها بالنسبة للمجتمع السياسى، وتتوحد بالتالى مع بقاء القانون؛ لأن القوانين تهدف إلى ضمان الخير العام للمدينة عن طريق إصدار أحكام تخص كل ميدان من ميادين الحياة البشرية. أن القوانين تأمر بأفعال كل الفضائل، وربما إلى حد ما فإن العدالة فضيلة كاملة، أو تامة، من حيث إن الفضيلة تُمارس بالنسبة لأناس آخرين (NE 5.1.1129^a 3-30^a1).

إذا كان كبر النفس كما يبدو صفة تعادى إلى حد ما احتياجات المدينة، فإن العدالة لا تشبع، فى تصور أرسطو، بطريقة واضحة، احتياجات الفرد. وفى تناقض حاد مع الإجراء الموجود لدى أفلاطون فى محاوره «الجمهورية»، لم يسبر أرسطو أغوار النقاط الضعيفة فى الفهم العام للعدالة، أو يحاول أن يبرهن على أن العدالة التى كما يسلّم «يظن أنها وحدها من الفضائل التى تحقق خير الآخر» (NE 5.1.1130^a3-4). تستحق الاختيار لذاتها. بيد أن تصميم أرسطو على اعتبار ألوان الغموض التى تحيط بالفهم العام للعدالة يتضمن على هذا الأساس قليلاً معيّنًا من شأن العدالة بوصفها دافعاً على الفعل السياسى، وعنصرًا للتحليل السياسى.

وإذا لم تكن العدالة بمعناها الأكثر عمومية شيئاً سوى الميل إلى تأدية أفعال الفضيلة طاعة لقوانين المدينة، فإنها تكون بمعناها الدقيق الميل إلى إعطاء أو أخذ نصيب عادل من الأشياء الخيرة. ويميز أرسطو بين عدد من معانى العدالة (NE 5.2 (5). النوع الأول من العدالة هو ما يُمارس فى توزيع درجات الشرف، والثروة، أو أى شىء آخر يمكن أن يُقسم بين أعضاء مجتمع سياسى. ولا تقوم العدالة من هذا النوع على خاصية حسابية، وإنما على خاصية النسب بين الأشخاص وصنوف

الخير؛ أى أن التوزيع العادل يتضمن تعيين أنصبة متساوية لأشخاص متساوين، وأنصبة غير متساوية لأشخاص غير متساوين. ومع ذلك، فإن العدالة التوزيعية، كما يشير أرسطو، تثير الجدل والخلاف؛ لأن التمييز بين الأشخاص على أساس الاستحقاق هو مسألة سياسية؛ فمع أنظمة الحكم المختلفة تُعطى أهمية أكبر للأشخاص الأثرياء، والأخيار، والذين يولدون أحراراً. ولم يبذل أرسطو جهداً لحل هذه الخلافات الجوهرية هنا؛ إذ إنه سيتحدث عن الموضوع فى كتابه «السياسة».

أما النوع الثانى من العدالة فهو ذلك الذى يتضمن المعاملات التى يسميها أرسطو «بالعدالة التصحيحية» corrective. والعدالة بهذا المعنى تأخذ من أشخاص، وتطبق مساواة حسابية بسيطة على الأشخاص وألوان الخير المتضمنة؛ إنها لا تمتد، فقط، إلى معاملات إرادية مثل التعاقدات، بل تمتد أيضاً إلى أفعال لا إرادية أو إجرامية مثل السرقة أو القتل. وعلى أية حال إذا تحدثنا بوجه عام، فإن العدالة التصحيحية تتضمن أيضاً عنصراً مهماً من التمييز، أى الدور الذى يلعبه القاضى أو المحلف فى القضايا القانونية.

كما يناقش أرسطو، بالتفصيل نوعاً ثالثاً من العدالة، يسميه «بالعدالة التبادلية» reciprocity. وتبدو العدالة بهذا المعنى أنها تضم المقابلة البسيطة لألوان الأذى والضرر بالمثل، وتبادل المنافع أو صنوف الخير. وعلى الرغم من أن علاقة العدالة التبادلية الدقيقة بالعدالة التصحيحية غامضة، فإنه يبدو أن أرسطو تصورهما بأنها صورة من العدالة أكثر بدائية، أى أنها عدالة لا تتطلب التمييز الفطن للموظف السياسى، أو القاضى؛ إن التبادل يبدو، بالفعل، أنه الصورة الأصلية أو الأولية للعدالة التى تدعم كل نوع من الترابط البشرى.

ومع ذلك يبين أرسطو أن العدالة لا توجد بالمعنى الأكثر كمالاً إلا فى مجتمع من أناس متساوين وأحراراً نسبياً، ينظم قانون ما علاقاتهم. إن فضيلة العدالة هى شىء يميز المدينة، والحكم مؤسسة تنتمى إلى المدينة، ويحددها بمعنى ما^(٧). ولا بد

أن نضع في الاعتبار أن المرء يجب أن يقترب من المناقشة الخلافية البارزة في الكتاب الخامس من «الأخلاق النيقوماخية» عن العدالة الطبيعية أو الحق الطبيعي (NE 5.7.1134^b18-35^a5). إن العدالة السياسية تنقسم، كما يرى أرسطو، إلى ما هو عدل بالطبيعة، وما هو عدل بالقانون أو بالاتفاق. ويسجل أرسطو عدم اتفاقه مع وجهة النظر السوفسطائية التي تقول إن العدالة لا توجد إلا بالاتفاق؛ لأن كل الأشياء العادلة تخضع للتغير أو التنوع، ففي رأيه بينما يكون صحيحاً بالفعل أن الأشياء العادلة تخضع للتغير مثل كل الأشياء البشرية، فإنه، مع ذلك، لا توجد أشياء عادلة بالطبيعة. ولسوء الطالع أخفق أرسطو في أن يقدم نموذجاً واحداً لشيء عادل بالطبيعة. لكنه قدم تفسيرات عديدة مهمة. وهو يؤكد أن تمييزاً مشابهاً يلائم مسائل أخرى أيضاً: «فاليد اليمنى قوية بالطبيعة، ومع ذلك من الممكن بالنسبة لأي شخص أن يعمل بكلتا يديه». ويقارن العادل بالاتفاق بمقاييس الغلال التي تختلف من مدينة إلى مدينة، ملاحظاً أن هذه الأشياء لا تكون هي نفسها في كل مكان مثلما لا تكون أنظمة الحكم السياسية، «على الرغم من أنه يكون هناك نظام حكم واحد هو الأفضل بالطبيعة في كل مكان».

لقد تأثر تفسير هذه الفقرة بصورة كبيرة عن طريق محاولة «توما الأكويني» والمفكرين المسيحيين اللاحقين في أن يجعلوا وجهة نظر أرسطو مماثلة لنظرية القانون الطبيعي مع أن أرسطو يعطى ترويجاً قليلاً للفكرة التي تقول إن هناك مبادئ أولى للعدالة لا تتغير تخدم بطريقة بعيدة بوصفها مرشداً لممارسة فعلية. ويبدو بالأحرى أن أرسطو يتصور العدالة الطبيعية بأنها سقف، أقل من أن تكون طابقاً؛ يتصورها بأنها تنفس، أقل من أن تكون أساساً يتنفس منه. ويبدو أن العدالة الطبيعية ترتبط بالنظام السياسي الفاضل مثلما ترتبط اليد اليمنى باليد اليسرى، فكلاهما ضرورية، غير أنهما ليستا شرطين كافيين للتفوق. إذ إن معيار التفوق للمجتمع يقدمه بالأحرى «نظام الحكم الذي يكون الأفضل في كل مكان بالطبيعة»، ومع ذلك نظام حكم لا يمكن أن يُنفذ، ولن يُنفذ في كل مكان؛ بسبب

إمكان تغير الأشياء البشرية التي لا يمكن ردها. ويبدو أن أرسطو يشير إلى أنه يجب البحث عن العدالة الطبيعية، بدلاً من ذلك في حاجات المدينة الأكثر أولية (مع أنها تكون متغيرة تماماً)، وحفظ نظام حكمها، ومتابعة قوانينها.

ولقد قدمت مناقشة أرسطو اللاحقة للعلاقة بين العدالة و «الإنصاف» equity بعض التأكيد لهذا الخط من التفسير (NE 5.10). فالعدالة في صورة ما هو عادل من الناحية القانونية لا تكفى بوصفها مرشداً للممارسة؛ لأن القانون من حيث هو كذلك، يمتلك عمومية تكفل ما ينقص في عدد من النماذج. والإنصاف هو الفضيلة التي تصحح عمومية القانون التي بها عيب أو قصور عن طريق انتباه مهتم إلى الجزئيات التي تؤثر، بوضوح، بشكل حاسم على عدالة نتيجة الأفعال الفردية. ويبين أرسطو أن كل ذلك ليس حجة ضد ضرورة القانون. ومع ذلك يشار تساؤل بالتأكيد، عن العدالة البسيطة للقانون، وإلزام القانون. ومع ذلك فإن ما هو أكثر دهشة هو إخفاق أرسطو في أن يؤسس الإنصاف في أى فكرة عن قانون أعلى، أو في مبادئ العدالة الطبيعية. ويبدو أن ممارسة الإنصاف تماثل جانباً من فطنة الأشخاص السياسيين، أو المواطنين الذين يفعلون في حالة جزئية.

بيد أنه من المستحيل فهم الحد الكامل لتقليل أرسطو من قيمة العدالة بدون أن نضع في الاعتبار آراءه عن الصداقة. إن مناقشة الصداقة في الكتابين الثامن والتاسع من «الأخلاق النيقوماخية» هي المعالجة الطويلة لقضية واحدة في العمل كله، وهي إحدى الخصائص الأكثر تميزاً لتعاليم أرسطو الأخلاقية. تشير «الصداقة» بلغة أرسطو ومعاصريه إلى مجال من الظواهر أكثر اتساعاً مما تشير إليه ألفاظ مرادفة اليوم. إذ إنها لا تشمل مودة الأصدقاء فحسب، بل تشمل أيضاً حب الزوج والزوجة، وحب الوالدين والأولاد، والشعور الأخوى بين الأشخاص الذين ينتمون إلى تنوع من العلاقات الخاصة، أعنى مواطنين من المدينة نفسها، وموجودات بشرية (في ظروف معينة). ولذلك استطاع أرسطو أن يبرهن بصورة معقولة على أن الصداقة:

تربط المدن ببعضها، ويبدو أن المشرعين يلتفتون بصورة جدية إليها أكثر مما يلتفتون إلى العدالة. لأن الاتفاق والارتباط يبدو أنه شيء يشبه الصداقة، وهذا هو ما يهدفون إليه بصفة خاصة، عندما يحاولون أن يستبعدوا عدوها؛ وهو الصراع الواقعي. وعندما يكون الناس أصدقاء، فإنهم لا يحتاجون إلى العدالة، لكن عندما يكونون عادلين، فإنهم يحتاجون إلى الصداقة أيضاً؛ وما هو عادل بصفة خاصة من الأشياء العادلة يتم التمسك به على أنه شيء يحتوى على الصداقة (NE 8.1.1155^a22-28).

يكن المغزى السياسى للصداقة أساساً فى تلطيف تعلق الناس بمصالحهم الخاصة عن طريق مشاركة تلقائية مع الآخرين فى خيارات خارجية. «إن ما يملكه الأصدقاء مشاع» كما يقول المثل اليونانى. ولذلك تستطيع الصداقة أن تفعل من حيث إنها تعزز قوى لمجتمع المصلحة الذى يكون الأساس لكل ترابط بشرى.

ومع ذلك، فإن ما يثير الدهشة إلى حد ما هو أن تحليل أرسطو لا يهتم بالصداقة فى أشكالها السياسية الأكثر مباشرة قدر اهتمامه بالصداقة بالمعنى الأسمى. فالصداقة بوجه عام، يمكن تمييزها، بالنسبة لأرسطو، بناء على ما إذا كان دافعها الأول هو المنفعة، أو اللذة، أو الفضيلة. والصورة الأكثر كمالاً للصداقة هى صداقة أشخاص أختيار يستندون إلى الفضيلة. والصداقة بهذا المعنى تشمل اللذات والمنفعة أيضاً، وهى تحقيق التوحيد الأكثر كمالاً لخير المرء الخاص مع خير الأصدقاء. ويسلم أرسطو بأن هذه الصداقات نادرة نسبياً. غير أن مغزى الظواهر ينشأ بناء على اعتبار أكثر اتساعاً لحجة أرسطو. وربما يقال إن الصداقة تحل نقيضة الأخلاق مفهومة على أنها كمال الفضيلة الفردية، والأخلاق مفهومة على أنها العدالة، إلى الحد الذى يمكن أن تُحل به بناء على خطة الفعل الأخلاقى السياسى. ويقول أرسطو عن الإنسان كبير النفس «إنه لا يستطيع أن يعيش من أجل الآخر، إلا إذا كان صديقاً» (NE 4.3.1124^b31-25^a1). إن الصداقة تقدم للشخص كبير

النفس ما يشبع حاجته للشرف والمجتمع دون أن يعرض تعلقه بالفضيلة للخطر. وبعبارة أخرى، إنها تبين أن طريق حياة الشخص النبيل ليس فى النهاية وبصورة ملازمة محزنًا.

الفطنة، وفن السياسة، والعلم السياسى

تنتهى مناقشة العدالة فى الكتاب الخامس من «الأخلاق النيقوماخية» بتفسير أرسطو للفضيلة الأخلاقية المناسبة. وقد يقال إن الكتب العديدة القادمة مخصصة للجوانب المتنوعة من مسألة العلاقة بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة. ويتجه أرسطو فى الكتاب السادس إلى نظر فى الفضائل العقلية، التى من أهمها الفطنة أو الحكمة العملية. ويتصدى فى الكتاب السابق، «صانعاً بداية جديدة»، لمشكلة نقص ضبط النفس أو الوهن الأخلاقى، أعنى عدم القدرة على الفعل وفقاً لمعرفة المرء، أو اختيار أخلاقى بسبب تأثير الانفعالات. وكلتا المناقشتين تجعل بصورة ارتدادية تحليل الفضيلة الأخلاقية فى الكتب الأولى أمراً معقداً، وتشير إلى عدم كفاية الفضيلة الأخلاقية من حيث هى كذلك، أعنى الميل العادى إلى الفضيلة الأخلاقية بوصفها ضامناً وكفيلاً للسلوك الأخلاقى فى المجتمع.

إن الفطنة أو الحكمة العملية هى بالنسبة لأرسطو، الفضيلة المناسبة للجزء المتروى، أو الذى يحسب للأمور حساباً، من النفس. وبينما تكون الفطنة فضيلة عقلية، فإنها تكون فى الوقت نفسه جانباً مكملًا للفعل الأخلاقى، ولا يمكن أن توجد بدون فضيلة أخلاقية. ويجب ألا تختلط الفطنة بالمهارة أو الدهاء. إذ إن مهمتها يجب ألا تكفل خير المرء الخاص من حيث هو كذلك، وإنما يجب، بالأحرى أن تدبر الوسائل المناسبة التى تكفل الغايات التى تضعها الفضائل الأخلاقية. كما أن ذلك يتضمن أن الفطنة لا تعالج فحسب، أو بصورة أساسية بالفعل، كليات، إذ إن الاهتمام الأساسى لها هو أن تلائم الكليات التى تنعكس فى الفضائل الأخلاقية ظروفًا خاصة لا بد أن يحدث فيها فعل أخلاقى. ولذلك فإنها تعتمد إلى حد كبير على التجربة. ولهذا يلاحظ أرسطو أن الصغار قد يصبحون

خبراء فى الرياضيات، أو الهندسة، غير أنه تعوزهم بالضرورة الفطنة من حيث إنها نتيجة لتجربتهم المحدودة عن الحياة (NE 6.5, 7-8.13).

إن مناقشة أرسطو للعلاقة بين الفطنة والمهارة، أو فن السياسة، أساسية لأغراضنا. فعلى الرغم من أن أرسطو يسلّم بصحة وجهة النظر العامة التى تقول إن الفطنة تهتم بخير الفرد، فإنه يؤكد أن الشخص السياسى أو السياسى يمتلك صنفين متميزين هما: فطنة «تشريعية» تتوقف على صناعة متبوعة، وفطنة أكثر «عملية وروية» تهتم بجزئيات السياسة اليومية، وتأخذ هذه الفطنة السياسية نفسها صورتين هما: المتروية والقضائية (NE 6.8.1141^b23-33). ولذلك يشير أرسطو إلى أن السياسى بالمعنى الحقيقى هو شخص يربط الفضيلة الأخلاقية بالذكاء العملى، أى التجربة، ومعرفة الخصائص الجزئية لمدينته أو لشعبه.

ومع ذلك هل لا يوجد أيضاً عنصر عقلى أكثر دقة من المهارة السياسية؟ يعود أرسطو إلى هذا التساؤل فى نهاية كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**». فيبدو أن هناك نوعين من المطالبين بمعرفة الأشياء السياسية هما: الممارسون الفعليون للسياسة، و«السوفسطائيون» الذين يدعون تعليم الفن السياسى. وعلى الرغم من أن ممارسى السياسة لا يتكلمون ولا يكتبون عن هذه المسائل، ويبدو أنهم لا يستطيعون أن يجعلوا أبناءهم أو أصدقاءهم خبراء فى السياسة؛ فإنه يبدو بالتالى أن نجاحهم الخاص يرجع إلى قدرة طبيعية وخبرة وليس إلى معرفة. أما بالنسبة للسوفسطائيين فهم فى الأعم الأغلب لم يعرفوا حتى ماذا عساه أن يكون نوع المهارة السياسية، أو ما هى الموضوعات التى يعالجها، لأنهم خلافاً لذلك لا ينظرون إليها على أنها تتحد مع الخطابة، أو تكون أدنى منها، ولا يعتقدون أنه من السهل التشريع عن طريق جمع القوانين الأكثر شهرة (NE 10.9.1180^b28-81^a19). لقد أشار أرسطو من قبل إلى أن «الأقوال» التى تحض على الفضيلة لا تكفى بذاتها لأن تؤدى بالناس إلى النبل، إذ إن ارتباط العقل والإجبار الذى يمثله القانون يمكن أن يزود بإطار كاف للتعود على الفعل الفاضل الذى لا يحتاجونه فى مرحلة الشباب فحسب، وإنما طوال حياتهم (NE 10.9.1179^b4-80^a22). ويغالى السوفسطائيون، كما يبدو،

فى قوة الكلام أو العقل بذاته فى التأثير على سلوك الناس. وينعكس الخطأ نفسه الأساسى فى اقترابهم من التشريع. فهم يعتقدون أن التشريع سهل؛ لأنهم يعتقدون أن قوة القانون تكمن فى عقلانيته، أو أن القوانين الخيرة تناسب تمامًا أى مدينة. وخلافًا لذلك يرى أرسطو أنه «ليس للقانون قوة من ناحية الطاعة بغض النظر عن العادة، ولا يوجد هذا إلا لمدة من الزمن» (P 2.8.1269a20-22)، بيد أن ذلك يعنى أن النظر النقدي ليس قوانين مدينة بقدر ما يكون ثقافتها السياسية الدائمة، أو شخصيتها الدائمة، وفضلاً عن ذلك تركيبها السياسى الاجتماعى، وطريقة حكمها، أو ما يسميه أرسطو «نظام حكمها»، «أو دستورها» ويستمر أرسطو بالتالى قائلاً «لأن أسلافنا قد تركوا ما يخص التشريع دون أن يكتشفوه، فإنه قد يكون من الأفضل لو أننا بحثناه نحن أنفسنا، وبالتالي، بوجه عام، ما يخص نظام الحكم» (NE 10.9.1181b12-14).

إن المساهمة الأساسية التى يمكن أن يقوم بها العلم السياسى الأرسطى لممارسة فن السياسة تكمن بالتالى فى مجال «التشريع». ومن الضرورى فهم المعنى الكامل لهذا الادعاء، من حيث إنه ذو أهمية أساسية لفهم الطابع المحدد لكتاب «السياسة» لأرسطو. لا يُستخدم لفظ «التشريع» بصورة فضفاضة بوصفه مرادفًا لفن السياسة. إن فن السياسة، أو النشاط السياسى فيما يُسمى بمعناه العملى يحتاج إلى معرفة بمجال مسائل ذات أهمية سياسية عملية، كما يبين التمييز الذى قام به أرسطو فى الكتاب السادس بين الفطنة «التشريعية»، والفطنة «السياسية»، ويوحد أرسطو فى فقرة فى كتابه «الخطابة» بين خمسة مجالات رئيسية من الروية السياسية وهى: الإيرادات والنفقات، الحرب والسلام، الدفاع عن الأرض الصادرات والواردات، التشريع. وفيما يخص التشريع يذكر هذه الملاحظة: «يكمن حفظ المدينة فى قوانينها، حتى إنه يكون من الضرورى معرفة كم يكون عدد أنظمة الحكم، التى تميز كل نوع من المدينة، وعن طريق أى الأشياء تنهار بصورة طبيعية أنواع الأشياء الملائمة لأنظمة الحكم، وأنواع مضاداتها»^٨. إن السياسى يحتاج إلى معرفة

(مستبدلاً مصطلحاً حديثاً لتعبيرات أرسطو) بالتجارة، وتدير المال، والدفع، والسياسة الخارجية؛ بيد أن هذه المعرفة قد تُكتسب أساساً كما يبدو عن طريق الخبرة. وليس ذلك صحيحاً بصورة جلية، أو ليس بالدرجة نفسها في حالة التشريع أو بصورة أكثر عمومية، في حالة الدساتير والممارسات القانونية المألوفة التي تحدد نظام حكم مدينة ما. وكما يؤكد كتاب « السياسة » نفسه بصورة كافية، فإن العلم السياسى الأرسطى هو، فضلاً عن ذلك، علم أنظمة الحكم.

أما لماذا يجب أن يكون ذلك كذلك، فإن هذا ليس أمراً واضحاً بصورة مباشرة، لكن ربما تُفترض إجابة مؤقتة وهى أن السياسى فى المقام الأول، وربما أكثر أهمية هو بالضرورة مخلوق ذو زمان ومكان خاص بغض النظر عن مدى معرفته لمدن أخرى، وصور أخرى لتنظيم سياسى، ومن المحتمل أن تكون هذه المعرفة ناقصة وليست أصلية. ويميل السياسى إلى التسليم بطبيعة الحكم وبقائه الذى يكون هنا والآن، ويتأثر بصورة لا تكفى بالتطورات الظاهرية التى لا يعتد بها التى يمكن أن تؤثر عبر الزمن بصورة تثير النفس فى التركيب السياسى لمدينة ما، وتؤثر بالتالى فى ترتيباتها الحاكمة (٩). وفضلاً عن ذلك، فمن المحتمل أن يكون للسياسى ألوان من التعلق بمدينته ونظام حكمه - تكون بالنسبة لحزب معين أو طبقة حاكمة أقل من تعلقات عقلية تماماً. إن علم أرسطو السياسى الخاص يفترض على العكس دراسة نسقية مقارنة لأنظمة الحكم وتطورها عبر الزمن. ويحتل أرسطو موقعاً مناسباً يجاوز أساساً التحيز للحياة السياسية. وقد يُضاف، على الرغم من هذا، أن ما يبدو أن يكون عدم مقدرة ملازمة للفلسفة - أى انفصالها عن المدينة - يتحول إلى الأساس لحق يطالب به فى الاعتراف بفضل المدينة.

يستدعى التبرير الأرسطى الضمنى أمام محكمة المدينة الاعتذار الواضح الجلى عن الفلسفة التى تعهد بها أفلاطون أو سقراط الأفلاطونى. فقد يلاحظ فى الغالب أن تأكيد أرسطو أن «أسلافنا تركوا ما يهم التشريع بدون اكتشاف» يفشل بصورة تلفت الأنظار فى أن يستثنى جد أرسطو ومعلمه. ويبدو أن الملاحظة خاطئة بالفعل إذا لم يوضح المعنى الدقيق الذى ينسبه أرسطو إلى لفظ «تشريع» فى الاعتبار.

يلاحظ أرسطو في نقده المختصر لمحاورة أفلاطون «القوانين» في كتاب «السياسة» أن هذه المحاورة لم تقل سوى القليل عن الطابع الفعلى لنظام الحكم الذى تصوره بوصفه النظام السياسى العملى بصورة كبيرة (1^a65-42^b1264.6.2P). إن مسألة طبيعة نظام الحكم وأنواعه توجد، بالتأكيد وبصورة عظيمة، فى محاورة «الجمهورية» لأفلاطون. بيد أن اهتمام محاورة «الجمهورية» الأساسى هو نظام حكم مثالى يسلّم أفلاطون بأن تحقيقه غير ممكن بصورة كبيرة إن لم يكن مستحيلًا، بينما تقوم محاورة «القوانين» التى تكون أكثر اهتمامًا بما يمكن القيام به بمحاولة ضئيلة لتحليل صنوف المدن وأنظمة الحكم. ومهما تكن وجهة نظر أرسطو النهائية عن الفلسفة السياسية الأفلاطونية، فإنه يبدو أنه يعتبرها غير كافية فى إخفاقاتها فى أن تقدم فى صورة متاحة بوجه عام المعرفة الضرورية للسياسيين المتمرسين.

ولا يظهر الاختلاف الجوهرى بين العلم السياسى الأرسطى، والفلسفة السياسية الأفلاطونية بصورة أكثر وضوحًا فى أى موضع إلا فى الكتابين الأولين من كتاب «السياسة». ففى الكتاب الأول يتصدى أرسطو للمسائل الأساسية بصورة كبيرة، أو النظرية التى تخص طبيعة المدينة وطبيعة الإنسان؛ أما فى الكتاب الثانى، فإنه يشرع فى عرض ألوان النقص للتفسيرات النظرية السابقة لنظام الحكم المثالى ليس على الأقل المعالجات الأفلاطونية لهذا الموضوع، وأيضًا حدود أنظمة الحكم الفعلية التى ينظر إليها على أنها مثالية بوجه عام. ومع ذلك، فإنه لا يفعل ذلك من أجل الوضوح النظرى الأعظم الذى يخص هذه المسائل، وإنما لكى يزيل العقبات العقلية الهائلة التى تقف فى طريق فهم مناسب لمتطلبات الممارسة السياسية.

المدينة والإنسان

توازى بداية كتاب «السياسة» بداية كتاب «الأخلاق النيقوماخية» تمامًا: «فما دمنا نرى أن كل مدينة هى نوع من المشاركة، وكل مشاركة تتكوّن من أجل خير ما (لأن كل شخص يفعل كل شىء من أجل ما يُتمسك به على أنه خير»، فمن الواضح أن كل المشاركات تهدف إلى

خير ما، والمشاركة الأكثر إلزامًا والتي تضم كل أنواع المشاركات الأخرى تفعل ذلك بوجه خاص، وتهدف إلى خير الجميع الأكثر إلزامًا. وهذا ما يُسمى بمدينة المشاركة السياسية».

«المدينة» (دولة المدينة) هي نوع من المشاركة، والارتباط، أو الجماعة، أعنى أنها مجموعة من أشخاص يشتركون أو يمتلكون أشياء معينة بصورة مشاعة. والقول بأن هناك نوعًا واحدًا من المشاركة ذي سلطة أكبر من المشاركات الأخرى، ويضم غاياتها أو أهدافها الجزئية، هو قول يفترضه أرسطو على أساس المناقشة التي تفتح كتابه «الأخلاق النيقوماخية»، مثلما تكون هوية الخير الملزم الذى يصف المشاركة السياسية. ولا بد من تمييز وجهة نظر أرسطو عن وجهة النظر المألوفة والتي تقول إن «الدولة» لا تفعل إلا من حيث إنها وسيلة لتنوع المشاركات الخاصة التي تكون «المجتمع». ومن الخطأ أن نفترض، مع ذلك، أن «المجتمع» فى تجلياته المتنوعة هو، بالتالى بالنسبة لأرسطو مجرد خادم «للدولة». إن التمييز الخالص بين «الدولة» و«المجتمع» تمييز غريب بالنسبة لطريقة التفكير عند أرسطو، إذ لا يمكن للمدينة أن تتوحد مع الدولة، أو صورة الدولة، ولا ترتبط الخاصية الملزمة التي ينسبها أرسطو إليها «بالسيادة» القانونية التي تكون جوهرية بالنسبة للتصور الحديث للدولة. إن هذا التمييز مستمد تمامًا بالأحرى من الظرف الذى يقول إن المدينة، والمدينة فقط تهتم بصورة شاملة بالخير البشرى الشامل.

ويظهر عدم التوحيد بين المدينة والدولة بصورة أبعد عقب ذلك مباشرة. إذ ينتقل أرسطو إلى نقد وجهة النظر التي تطورت فى كتابات كل من أفلاطون وزينوفون، والتي تقول إن الحكم السياسى أو المهارة السياسية هى نفسها، بصورة أساسية، مثل المهارة المتضمنة فى الرئاسة، وتدير المنزل، وحكم السيد لعبيده. إن المدينة لا تختلف من حيث إنها صورة من المشاركة البشرية عن المشاركات السياسية الفرعية للأشخاص فحسب، وإنما تختلف أيضاً عن حكم الملك لقبيلة أو شعب. ويبين أرسطو اهتماماً ضئيلاً بتحليل الترتيبات السياسية لمجتمعات قبلية معاصرة، أو إمبراطوريات، أو يميزها عن «الملكية» مفهومه بوصفها نظام حكم «المدينة الدولة»،

بيد أنه من المهم أن نضع في الاعتبار استبعادها المتعمد عن علم السياسة. إن المدينة تتميز عن الملكية المناسبة عن طريق واقعة تقول إن المدينة هي تجمع، أو تميل إلى أن تكون، تجمعاً من الموجودات البشرية الحرة والمتساوية و«تختلف في النوع» عن التجمعات الأخرى، فهي تتميز بدرجة عالية من التخصص الاقتصادي (P2.2.126^a22-34). وهذا الربط بين الحرية والفنون هو من ماهية المدينة كما يتصورها أرسطو^(١٠).

يرتبط خلط أفلاطون بين ما هو سياسى والأشكال الأخرى للحكم ارتباطاً وثيقاً بما ينظر إليه أرسطو على أنه خطأ أساسى آخر؛ وهو الدفاع عن الشيوعية التي قدمها سقراط في محاوره «الجمهورية» (P2.2-5): فكلاهما يكشف عن إخفاق في تقدير تمايز الأشخاص الذي يميز المدينة. إذ يبدو للوهلة الأولى أن المدينة التي يشترك مواطنوها في كل الأشياء، أو في تلك الأشياء التي تسبب بطبيعة الحال الفرقة والانقسام بينهم، تفوق المدينة التي تتميز بصور أقل من الترابط. ومع ذلك يذهب أرسطو إلى أن تحقيق الوحدة عن طريق إلغاء الزواج والحيازة العامة للملكية أمر مستحيل وغير مرغوب فيه. فبدلاً من تقوية «الصدقة» بين المواطنين، فإن إلغاء الزواج يخففها عن طريق استبعاد ألوان التعلق الأولى بالأسرة، كما أن جعل الملكية شيوعية يدمر اللذة المشروعة التي يجدها الناس فيما يكون ملكهم الخاص، كما يدمر فضيلة الحرية، بدون استبعاد علل الصراع على صنوف الخير المادية. إن المدينة لا تستطيع أن تنشأ، ويجب ألا تنشأ، إعادة نسخة طبق الأصل من وحدة المصلحة التي تميز علاقات أعضاء الأسرة والأصدقاء. فالمدينة بالأحرى في تنوعها الذي لا يمكن رده، «يجب أن تكون واحدة وعامة عن طريق التربية»، أو عن طريق التأثير المترابط «للعبادات، والفلسفة، والقوانين» (P2.5.1263^b35-40). إنه لمن السخرية التي لا حد لها أن يقوم أرسطو في معالجته لأفلاطون بتوبيخ مؤلف محاوره «الجمهورية» بسبب إهماله «للفلسفة». غير أن هذه الملاحظة هي على سبيل المزاح، وإن كانت تكشف، إلى حد كبير، عن نية أرسطو كما سيتضح بعد قليل أن ما هو محل نزاع وخلاف هو شيء آخر تماماً غير الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

عندما يحاول أرسطو أن يبين الطابع المحدد للمدينة، فإنه يتجه إلى تحليل العناصر التي تتكون منها، وطريقة تطورها (39^a53-25^a1252.1.2). وثمة صورتان من الترابط تكونان الأسرة وهما: العلاقة بين الزوج والزوجة، والعلاقة بين السيد والعبد، وهاتان العلاقتان تعكسان، بحسب الترتيب، الضرورات الطبيعية للإنجاب والبقاء. (يؤكد أرسطو هنا أن العبودية تمثل علاقة طبيعية بين الحاكم والمحكوم؛ وسيتم تأكيد وجهة النظر هذه مرة ثانية بعد قليل وبالتفصيل وبصورة مناسبة تماماً). إن الأسرة هي بوجه عام مشاركة تخدم حاجات الحياة اليومية. والصورة الأولى للمشاركة التي تنشأ من أجل إشباع الحاجات غير اليومية هي القرية؛ وهي نتيجة اتحاد أسر متعددة. أما المدينة فهي المشاركة التامة أو الكاملة التي تنشأ من اتحاد قرى متعددة، وأول ما تحققه هو الاكتفاء الذاتي. وبينما لا يختلف الدافع الذي يتسبب في نشأة المدينة من الناحية الظاهرية بصورة جوهرية عن الدافع الذي يؤدي إلى تكوين الأسرة والقرية، فإن المدينة تبرهن على أنها تختلف بصورة جوهرية عن هذه المشاركات، وكما يعبر أرسطو عن ذلك بقوله «بينما تخرج المدينة إلى حيز الوجود من أجل المعيشة، فإنها توجد من أجل المعيشة الحسنة». ولما كانت المشاركات الأولى طبيعية، فإنه يبدو أن المدينة هي الأخرى طبيعية، وبالتالي فإن الإنسان بطبيعته حيوان سياسى.

ولابد أن يفهم قول أرسطو الشهير إن الإنسان بطبيعته حيوان سياسى فى سياق أوسع هو دفاعه عن النشأة الطبيعية للمدينة. ولا يقصد أرسطو أن يقول إن الناس يشتركون باستمرار فى نشاط سياسى، أو أنهم يرغبون أن يفعلوا ذلك. وإنما هو يؤكد على العكس فى موضع آخر ميل أكثرية الناس إلى أن يلتفتوا إلى شئونهم الخاصة (P6.4.1318b6.27)، ويسلم بأن الإنسان بطبيعته بمعنى مهم أكثر «اختصاصاً بالزواج» من أن يكون حيواناً سياسياً من حيث إن الأسرة تسبق المدينة وتكون ضرورية أكثر منها، والولادة أكثر عمومية بين الحيوانات (١١) إن الإنسان حيوان سياسى فى بادئ الأمر بمعنى أن الموجودات البشرية، مثل أنواع معينة من الحيوانات، تتجمع فى كل مكان فى مجموعات أكثر اتساعاً من الأسرة، و«تناضل

لكى تعيش معاً حتى عندما لا تحتاج إلى مساعدة من بعضها البعض» (P3.6.1278^b19-20). وبمعنى آخر، «الإنسان حيوان سياسى أكثر من أى نوع من النحل، أو أى قطع حيوانى»، ولما كان الإنسان هو وحده من بين الحيوانات الذى يمتلك القدرة على الكلام أو النطق، والكلام أو النطق «يخدم فى الكشف عما هو مفيد وما هو ضار، ويكشف أيضاً بالتالى عما هو عادل وما هو ظالم»؛ فإن الإنسان وحده من بين الحيوانات هو الذى «يمتلك إدراكاً لما هو خير وما هو شر، وما هو عادل وما هو ظالم، وأشياء أخرى من هذا النوع، والمشاركة فى هذه الأمور هى ما يكونُ الأسرة والمدينة» (P1.21253^a8-18). ومن الخطأ أن ننظر إلى المدينة على أنها لا تتكون إلا عن طريق المشاركة فى خيارات طبيعية فحسب بين أعضائها، إذ إن المدينة هى مشاركة تتكون من هذه الناحية الحاسمة عن طريق مشاركة إدراك معين لطريقة الحياة الخيرة أو الصحيحة. إن الإنسان حيوان سياسى لا مثيل له؛ لأنه الحيوان العاقل والأخلاقى.

ويقابل أرسطو وجهة نظره عن طبيعة المدينة بفهم بديل يشبه بصورة مذهلة النظرية الليبرالية الحديثة. فالمدينة، بناء على هذا الفهم، هى نوع من التحالف بين أعضائها لمنع الظلم، وتسهيل التبادل الاقتصادى، إنها من جهة القانون مجرد «تعهد»، وهى (بعبارة ينسبها أرسطو إلى السوفسطائى ليكوفرون) «ضامن للأشياء العادلة بين الناس بعضهم بعضاً». إن أى شخص كما يرى أرسطو من ناحية أخرى يهتم بالنظام الجيد للمدينة «لابد أن ينتبه باهتمام إلى الفضيلة الأخلاقية والرزيلة»؛ أى أنه يجب أن تكون الفضيلة موضع اهتمام من جانب كل مدينة، أو تكون على الأقل موضع اهتمام كل مدينة ينطبق عليها فعلاً لفظ المدينة، ولا ينطبق عليها بالاسم فقط». ولنكرر القول إن المدينة يجب أن تُفهم على أنها لا توجد من أجل المعيشة فحسب، بل من أجل المعيشة الحسنة، والنبيلة، والسعيدة (P3.9.1280^a24-18^a6).

وبالتالى فإن الإنسان لا يحقق إمكانياته للسعادة مفهومة بأنها حياة الفعل وفقاً للفضيلة، إلا فى المدينة فقط، ولما كانت المدينة أساسية لتحقيق إمكانات الإنسان

الطبيعية، فإن المدينة ذاتها تكون بصورة بارزة طبيعية. ومع ذلك لابد أن يكون المرء حذراً في أن ينسب إلى أرسطو أى وجهة نظر بسيطة عن المدينة بوصفها كائناً حياً طبيعياً. يشير أرسطو إلى أنه يوجد «فى كل شخص بطبيعته دافع نحو هذا النوع من المشاركة»، «على الرغم من أن الشخص الذى كَوَّن فى البداية مدينة مسئول عن أعظم قدر من الخيرات». «إن المدن لا تنمو ببساطة، فهى تتأسس عن طريق أفعال متقطعة غير مستمرة لأشخاص معينين. والأمر كذلك لأن هناك جوانب من الإنسانية تعارض المدينة وأغراضها.» فكما أن الإنسان هو أفضل الحيوانات عندما يكتمل، فإنه حين يفصل عن القانون والقضاء، فإنه يكون كذلك أسوأها جميعاً. لأن الظلم يكون أكثر قسوة وعنفاً عندما يزود بالذراعين، وُولد الإنسان وهو يمتلك بصورة طبيعية ذراعين لاستخدام الفطنة والفضيلة، اللتين تكونان مع ذلك عرضة لأن تُستخدما فى سبيل الرذيلة» (P1.253^a29-27)، وكما يُفترض عن طريق إشارة أرسطو فى هذا السياق إلى إمكانية الإنسان الفريدة لأكل لحوم البشر والزنا، فإنه يعنى تماماً قدرته على الشر، أعنى على تجاوز الضوابط المقدسة التى تُعرف من حيث هى كذلك. للسبب نفسه، فإنه يتحفز لكسر القانون، والحاجة إلى مزج القوة أو القهر فى كل مدينة.

لابد أن يُنظر إلى دفاع أرسطو عن النشأة الطبيعية للمدينة على أنه استجابة لرأى معاصر قوى يرى أن المدينة تناقض الطبيعة وتقوم فى نهاية التحليل على القوة. وتجسد هذه الحجة السوفسطائية (المألوفة، فضلاً عن ذلك، فى **جمهورية أفلاطون، ومحاورة جورجياس**) دعائتها القوية فى ظاهرة الرق. ولذلك، يهتم أرسطو بصفة خاصة بمعارضة وجهة النظر التى تذهب إلى أن الرق غير طبيعي. لقد وجه الشراح انتباهاً غير كاف بوجه عام إلى الغرض البلاغى لمناقشة أرسطو للرق (P1.5-7)، وإلى ألوان الغموض المدروسة فى حجته. ويسلم أرسطو بأن هناك شيئاً مثل الرق المتعارف عليه، أى الرق الذى ينشأ بسبب الانتصار فى الحرب. وعندما يعرف العبد بالطبيعة بأنه شخص يختلف عن الأشخاص الآخرين مثلما تختلف النفس عن الجسم، أو مثلما يختلف الإنسان عن البهائم، فهو لا يقدر إلا على العمل

الجسمى فقط، ولا يشارك فى العقل إلا إلى حد إدراكه وطاعته، فإن المرء لا يستطيع سوى أن يستنتج بمعقولية أنه يقصد أن يشير إلى أن العبد الطبيعى شىء أقل من الموجود البشرى العادى، وإلى أن العبد الطبيعى شىء أقل من الموجود البشرى العادى، وإلى أن الرق هو بالتالى من حيث إنه مؤسسة اجتماعية تقوم أساساً على العرف. ويبدو هذا مؤكداً عن طريق رغبة أرسطو الواضحة فى أن ينظر إلى كل عبيد نظام حكمه الذين يوعدون بالعتق مكافأة لهم على سلوك محب للتعاون، وأيضاً عن طريق إشارته إلى أن الفضيلة المطلوبة للعبيد أعظم من الفضيلة المطلوبة للعمال الأحرار^(١٢) وقد يُضاف أن اهتمام أرسطو الظاهرى بإقامة الرق على تفوق فضيلة السيد وليس على قوة محض يصنع إحساساً ممتازاً من حيث إنه كياسة من أجل أنسنة الممارسة المعاصرة للرق.

المواطنة ونظام الحكم

يبدأ أرسطو، فى بداية الكتاب الثالث من كتابه «السياسة» بداية جديدة فى الحجة ويتصدى للمسألة الأساسية لطبيعة أنظمة الحكم. إنه يبدأ بمناقشة طبيعة المواطنة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة أساس أنواع أنظمة الحكم، والاختلافات بينها، وادعاءاتها النسبية بالعدالة السياسية. وتطور معالجة الملكية والقانون اللذين ينتجان مباشرة الموضوع الواسع لطبيعة الحكم السياسى بصورة أبعد.

يدخل أرسطو مسألة المواطنة بوصفها طريقة لفهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم. وتستمد هوية المدينة بصورة أكثر وضوحاً من أولئك الذين يُعترف بأنهم «مواطنوها» ومع ذلك فإن ما يجعل شخصاً مؤهلاً للمواطنة ليس واضحاً البتة. إذ تميل «التعريفات السياسية والارتجالية» فى الاستخدام بوجه عام إلى أن تقوم على مواطنة آباء الفرد أو أسلافه، بيد أن هذه التعريفات غير كافية بصورة واضحة عندما يُضاف عدد كبير من الأشخاص إلى جملة المواطنين أو يتم استبعادهم فى أوقات الثورة. إن المواطن بوجه عام قد يُعرف بأنه الشخص الذى يشارك فى صنع القرار أو الحكم، إما عن طريق التقليد الفعلى لوظيفة ما، أو التمتع بحق التصويت فى الجمعيات العامة أو هيئة المحلفين. إن المواطنة فى التحليل النهائى هى وظيفة لنظام

الحكم، فالأشخاص الذين يكونون مواطنين فى النظام الديمقراطي ليسوا بالضرورة أن يكونوا كذلك فى النظام الأوليجاركى. ومن ثم فإن هوية المدينة تتحدد أساساً عن طريق نوع نظام حكمها، ولا تتحدد عن طريق عوامل مثل الجغرافيا أو الجنسية. ثم يتحدث أرسطو بعد ذلك عن مسألة العلاقة بين المواطن الصالح والشخص الصالح (P3.4). فالوظيفة الأساسية للمواطن الصالح هى حفظ المشاركة السياسية، لكن لما كان نظام الحكم هو الذى يكون أساساً هذه المشاركة، فإن فضيلة المواطن ترتبط بالضرورة بنظام الحكم. وفضلاً عن ذلك، لأن المدينة تتكون من أشخاص يختلفون من الناحية الكيفية فى أعمالهم، فإن فضيلة كل المواطنين ليست هى نفسها. فهل هناك بالتالى حالة ما تتفق فيها فضيلة المواطن مع فضيلة الشخص الذى يكون صالحاً دون مؤهلات؟ إن الحالة التى نتحدث عنها هى حالة المواطن الصالح الذى يكون حاكماً فى الوقت نفسه؛ لأن الحكم وحده هو الذى يمتلك «الفطنة» التى تكون ضرورية للفضيلة بالمعنى الكامل. ولكى يتجنب أرسطو سوء الفهم، فإنه يبين أن أنظمة الحكم، أو أنواع الحكم، التى تخص المدينة تتميز بتمس التمييز بين الحاكم والمحكوم، فالحكم السياسى الملائم يتمثل فى «المواطنين»، ويكتسب «الحكم وكون الشخص محكوماً»، والفضائل المطلوبة للحكم فى المدينة، بوجه عام عن طريق خبرة كون الشخص محكوماً. ومع ذلك فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لفضيلة الفطنة «الفضيلة الوحيدة التى تخص الحاكم». إذ يبدو أن حجة أرسطو تتضمن وجود طبقة أو نوع من الأشخاص السياسيين الذين «يحكمون» بمعنى أكثر قوة ودقة من المواطنين العاديين، ويحتاجون من ثم إلى تدريب على الفطنة يجاوز ما هو متاح خلال تجربة الحياة السياسية العادية.

«إن نظام الحكم هو ترتيب لمدينة من ناحية المناصب، ولا سيما المنصب الذى يكون له سلطة على كل المسائل. لأن ماله سلطة فى المدينة هو الهيئة الحاكمة فى كل مكان، والهيئة الحاكمة هى نظام الحكم» (P3.6.1278^b8-12). وبينما يكون نظام الحكم فى المحل الأول هو ترتيب دستورى، كما يبين أرسطو فى مستهل مناقشته، فإنه لا يمكن فهم نظام الحكم بصورة ملائمة بالألفاظ الدستورية فقط. إن

نظام الحكم يعكس حقائق سياسية أساسية بصورة كبيرة، أى أنه يعكس علاقتى السلطة والخضوع بين المجموعات التى تكون المدينة. وبالنسبة لجميع الأغراض العملية، فإن الطبقة المهيمنة سياسياً - أى «الهيئة الحاكمة» - هى نظام الحكم. وبينما لا يكون ذلك مطلقاً كلمة أرسطو النهائية فى موضوع العلاقة بين الدساتير والمجموعات أو الطبقات، فإنها نقطة البداية التى لا يمكن الاستغناء عنها لفهم كاف لتحليله، وهى تكشف عن تشابه مهمة بين تفكير أرسطو والماركسية من حيث إنها علم اجتماع سياسى حديث.

يقدم أرسطو تحليله لأنظمة الحكم فى أول الأمر فى صورة واضحة، وبسيطة إلى حد كبير، كما يبدو فى الحال. إن لكل أنظمة الحكم عنصرها الحاكم الذى يكون إما شخصاً واحداً، أو قلة من الأشخاص، أو أشخاصاً كثيرين، وهدفهم إما أن يكون الخير العام للمدينة كلها، أو المصلحة الخاصة للحكام. وبالتالي ثمة ستة أنواع أساسية لنظام الحكم وهى: الملكية، التى تكون الصورة السليمة لحكم فرد واحد، أو حاكم ملكى، والطغيان، الصورة الفاسدة لهذا الحكم، وحكم القلة التى تأخذ إما صورة الأرستقراطية - وتسمى كذلك «إما لأن أفضل الأشخاص هم الذين يحكمون، أو لأنهم يحكمون بقصد ما هو أفضل بالنسبة للمدينة ولأولئك الذين يشاركون فيها» - أو الأوليغاركية، وحكم الجمهور فى صورته الفاسدة وهى الديمقراطية، بينما تسمى الصورة الصحيحة عن طريق اللفظ العام لكل أنظمة الحكم وهى «البوليتيا» Polity.

ومع ذلك يبين أرسطو فى الحال أن أساس التمييز بين أنظمة الحكم ليس ببساطة، عدد الحكام. فالاختلاف الجوهرى بين الديمقراطية والأوليغاركية ليس هو عدد العنصر الحاكم، وإنما هو بالأحرى الثروة وعدم وجودها، فالأوليغاركية هى حكم الأثرياء الذى يتصادف أيضاً أن يكونوا قلة، والديمقراطية هى حكم الفقراء، الذين يكونون بوجه عام الأكثرية. إن الاختلاف أساسى لأنه يقوم على طرق مختلفة أساساً للحياة وتصورات العدالة السياسية. إذ إن الأوليغاركيين والديمقراطيين يتفقون فى مبدأ العدالة التوزيعية الذى يقول إنهم لا يتفقون فيما

يخص ما يكون العدالة في الأشخاص. فالأوليباركيون يعتقدون أن التفاوت في الثروة يبرر معالجة متفاوتة بوجه عام، في حين أن الديمقراطيين يعتقدون أن المساواة في الحرية تستلزم معالجة متساوية في كل النواحي. ولا بد من ملاحظة أن الكثرة لا تقيم حقها في العدالة السياسية على حالتها من حيث إنها موجودات بشرية، أو أناس أحرار. إن المساواة المتجسدة في الدعوى الديمقراطية تعكس مساواة المخاطرة في دفاع المدينة عن أعدائها. وهذا الحق في العدالة باسم «الفضيلة العسكرية» واضح بصفة خاصة في حالة «البوليتيا»؛ حيث يكون حق العمل في الجندية أو حمل السلاح هو بحق تعريف الهيئة الحاكمة (P3.7.1279^b1-4)، وقد يبدو بالفعل فضلاً عن ذلك أن المتطلبات العسكرية للمدينة هي التي تفسر ميلها إلى أن تكون مشاركة أشخاص أحرار ومتساوين، وتفسر على الأقل من جهة ميلها إلى أن تتطور في اتجاه الحكم الشعبي (P4.13.1297^b2-28).

يذكرنا أرسطو بأنه يتم الحكم على حقوق المجموعات المكونة في المدينة في العدالة السياسية عن طريق مساهمتها الخاصة في غاية المدينة. والصعوبة هي أنه يكون للمجموعات الأكثر قوة من الناحية السياسية في المدينة - أي الكثرة والقلة الغنية - حق أكثر قوة في المساهمة في وسائل السعادة أو الفضيلة من الحق في المساهمة في السعادة أو الفضيلة من حيث إنها كذلك. فهل هذا يعني من ثم أن السلطة في المدينة يمكن أن تكون بصورة عادلة من حق العنصر «ذو القدر والشأن»، أعني من حق النبلاء الذين تربوا على الفضيلة؟ لا ينكر أرسطو قوة دعواهم؛ لكنه يؤكد ببساطة أن الحكم الذي يقتصر على هؤلاء الأشخاص لا بد أن يحرم كل المدعين الآخرين من درجات الشرف أو الامتيازات التي يعتبرونها حقهم. ولذلك يبدو أنه يفترض أن المشاركة في حكم المدعين الآخرين هي مسألة منفعة أكثر من كونها حقاً. ومع ذلك يذكر أرسطو بالتفصيل فيما بعد مباشرة مسألة حق الأكثرية، ويبين بفعله هذا أن هناك معنى مهما تستطيع به الكثرة أن تعارض حق النبلاء بناء على أسسها الخاصة. فبينما قد لا يكون أحد من الكثرة ممتازاً بصورة كاملة من

الناحية الفردية، فإنه قد يحدث، كما يبرهن أرسطو، أن مجموع فضائل العقل والسلوك التي توجد في أفراد كثيرين يفوق الفضيلة الجمعية لأشخاص قلائل ممتازين، تمامًا كما قد يكون العشاء الذي يساهم فيه كثيرون أفضل من العشاء الذي يقوم بإعداده شخص واحد، أو أن أعمال الموسيقى والشعر قد يحكم عليها بثقة عن طريق كثيرين أكثر مما يحكم عليها عن طريق قلة. إن الأمثلة تفترض الطابع الاختباري لهذا الدفاع، ويبين أرسطو أن الحجة لا تنطبق على كل نوع من الكثرة، أو على المشاركة في المناصب العليا، حيث تكون الفضيلة الفردية مرغوبًا فيها ومغالي في قيمتها. ومع ذلك فإن أرسطو كلّف نفسه العناء لكي يدحض التقليل (الأفلاطوني بصفة خاصة) من قدر الجدارة السياسية للكثرة عن طريق المماثلة بالصناعات، إذ إن الكثرة جديرة بأن تحكم على آثار صنوف السياسة التي يدبرها الآخرون، تمامًا كما أن مستخدم المنزل يستطيع أن يدعى بأنه حاكم جيد على المنزل أو حتى أفضل من المهندس (P3.11).

لا بد أن يفهم دفاع أرسطو المقيّد عن الديمقراطية أو حكم الشعب في سياق منظوره للمشكلة العامة للعدالة السياسية. فالمجموعات التي تتنازع، كما هو معهود، على السلطة في المدينة لها حقوق في العدالة السياسية تكون صحيحة بدرجة ما؛ فمع أن الناس حكام أشرار في قضيتهم الخاصة، فإنهم يميلون باستمرار لأن يجعلوا هذه الحقوق مطلقة على حساب حقوق الآخرين. ويبدو للوهلة الأولى أنه لا توجد طريقة سهلة لحل الصراع بين المزايم التي يبدو أنها غير ممكنة القياس أساسًا. وعلى الرغم من ذلك فإنه يتبين أنها ممكنة القياس بطريقة ما. وبينما قد يكون من المستحيل تقرير ما إذا كانت إسهامات الثروة، أو الفضيلة، وإلى أي حد تكون ضرورية بصورة كبيرة للمدينة، فإنه من الممكن مقارنة ثروة الأوليغاركيين بثروة النبلاء، والكثرة، أو الفرد الواحد، تمامًا كما أن فضيلة النبلاء قد تبطل فضيلة الكثرة، أو فضيلة شخص واحد بارز وشهير. بيد أن الطريقة الخالصة للنظر إلى العدالة السياسية بهذا المنظور تجلب الاعتدال في ادعاء كل مجموعة، لأنه قد يحدث أن مجموعة معينة تتفوق على أساس زعمها الخاص على مجموعة أخرى

تؤخذ ككل، أو مجموعات عديدة تؤخذ بصورة جمعية، أو تخضع لاعتراض معقول عن طريق عضو من أعضائها (P3.12-13).

لا يمكن القول بأن ما يقدمه أرسطو هو حل نظري لمشكلة العدالة التوزيعية. فهناك بالفعل سبب للشك في أنه ينظر إلى المشكلة على أنها تقبل الحل على المستوى النظري. إن المجموعات المتنوعة التي تكون المدينة تؤدي وظائف ضرورية تماماً بمعنى أنه يستحيل أن ننسب أسبقية مجردة إلى واحدة منها أو أخرى. إن المدينة لا يمكن أن توجد على الإطلاق بدون أجساد تذود عنها؛ أي أنها لا يمكن أن توجد من حيث إنها مجتمع متحضر بدون الفراغ الذي تخلقه الثروة، ولا يمكن أن توجد من حيث إنها مدينة بالمعنى الكامل بدون الفضيلة. وبهذا المعنى، فإن كل المجموعات الرئيسية في المدينة تدعى حقاً مطلقاً في العدالة السياسية. ولا يحاول أرسطو أن يفصل في هذه المزاем بقدر ما يشجع المصالحة العملية بينها التي تقوم على أساس الاعتراف بجدارة المزاем المتنافسة والمجموعات المتنافسة.

ومن الملامح المدهشة لتحليل أرسطو للعدالة السياسية تأكيد على الفرد المتميز، أو «الشخص الواحد الفاضل»، الذي يبدو أنه يساوى بالفعل في الأهمية السياسية مجموعة أو طبقة. ومن المدهش أنه بالنسبة لاهتمامه بتخفيف الصراع بين المزاем المتنافسة في الحكم، يظهر نفسه متعاطفاً مع الممارسة الديمقراطية لإبعاد الأفراد الأقوياء من الناحية السياسية؛ فهو يمضى بعيداً بالفعل ليؤكد أن الإبعاد في أنظمة الحكم الفاسدة يخدم المصلحة الخاصة للعنصر الحاكم ويكون عادلاً (P3.13.1284^b23-25). وعلى الرغم من أنه لم يقل ذلك بوضوح؛ فإنه يبدو أن السبب هو أن هؤلاء الأشخاص يشكلون تهديداً أساسياً بالنسبة للحكم من حيث هو كذلك (*). ومن ثم فإن ما هو أكثر إرباكاً وحيرة هو أن أرسطو يستثنى الفرد المتميز بالفضيلة، أو الذي لا تتناسب فضيلته تماماً مع مساهمة المواطنين الآخرين، إذ

(*) وضع الأثينيون نظاماً لنفى كل من يشعرون بخطر سيطرته على الشعب فيكتبون اسمه على قطعة من المحار يقترعون على أن يغادر أثينا في غضون عشرة أيام ويظل منفياً عشر سنوات. راجع في ذلك كتابنا عن الطاغية لاسيما «رجل المحار» (المراجع).

إن الشيء العادل الوحيد هو أن يطيع الجميع هذا الشخص ويجعلوه «ملكاً مستمراً» في مدينتهم.

وبهذه الملاحظة يتحول أرسطو إلى دراسة نسقية لموضوع الملكية (P3.14-17). فكثير من هذه المناقشة مخصص لفحص مسألة ما إذا كان من المفيد بصورة كبيرة أن يكون الحكم عن طريق الشخص الفاضل، أو عن طريق القوانين الفاضلة. ويعطى أرسطو أهمية كبيرة، كما في معالجته للإنصاف في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» للخصوصية القاصرة للقانون. ومع ذلك، فإن ما يفصل القضية لصالح حكم القانون هو تحرره من العاطفة. وقد يعتقد المرء أن الإنسان الفاضل هو بالتعريف شخص تسيطر فيه الفضيلة على العاطفة، غير أن الأمر ليس كذلك بالضرورة، إذ إن «كبر النفس» يفسد الحكام والأشخاص الأخيار، كما يلاحظ أرسطو، مردداً نغمة أفلاطونية مهمة (P3.16.1287^a30-31)، وحتى الأشخاص ذوي الفضيلة المتميزة يفسدهم كما يبدو الفعل الخبيث للعاطفة، أو مركب من العواطف الذي يفعل، في الوقت نفسه بوصفه مصدراً حيويًا لتدعيم فضيلتهم. كما يشير أرسطو، إن كان بتواضع، إلى العلاقة الإشكالية بين النبل في صورته الأسمى ومتطلبات المدينة. ويبدو أن هذا هو التفكير الذي يفسر المنحى الذي اتخذته حجة أرسطو في نهاية الأمر، أي أن بديل الملكية ليس هو، في نهاية الأمر، حكم القانون من حيث إنه حكم عدد من الأشخاص الممتازين الذين هم أقل عرضة لانحرافات كبر النفس أعنى الأرستقراطية. وبينما يريد أرسطو أن يسلم بالملكية بوصفها نظام حكم مناسب لأنواع معينة من المجتمعات، فإنه يبين أن الملكية تنتمي إلى العهد الأول للمدينة. وبالنسبة لتردده في موضوع الإبعاد^(*)، فإن المرء قد يخاطر بافتراض مؤداه أنه يعكس إحجام أرسطو عن تسويق المبدأ الذي يقول إن التفوق الأخلاقي أو النبل يجب أن يخضع تماماً لمتطلبات العدالة السياسية.

(*) أي إبعاد الشخص صاحب التأثير القوى على الجماهير كما سبق أن ذكرنا في «رجل المحار» (المراجع).

تنوع أنظمة الحكم

يظهر التأكيد التام على البرنامج الذى يكون أساساً لتحليل أرسطو المفصل لتنوع أنظمة الحكم فيما تبقى من كتابه « السياسة » فى بداية الكتاب السادس. يبدأ أرسطو بمقارنة علم أنظمة الحكم بصناعة المدرب على الألعاب الرياضية، الذى لا يحتاج أن يشغل نفسه بنوع التدريب الأفضل بالنسبة لنوع الجسم فحسب، وإنما يشغل نفسه أيضاً بالأنواع الأفضل أو التى تكون مقبولة بالنسبة لمجموعة الأجسام المعيبة أو ناقصة التكوين. وعلى نحو مماثل، ليس مخولاً لعلم أنظمة الحكم النظر فى أفضل نظام بإطلاق، بل فحص أنواع أنظمة الحكم التى تكون أفضل لأنواع خاصة من المدن، والنوع الذى يكون فى الوقت عينه الأفضل وأكثر مناسبة أو قبولاً لمعظم المدن. ويقول أرسطو إن معظم أولئك الذين عبروا عن آراء عن نظام الحكم قد أخطأوا لتجاهلهم ما هو نافع بحق؛ أى دراسة أنظمة الحكم الأقل كمالاً، وإن كانت متاحة أكثر، وتركيز اهتمامهم إما على نظام حكم مثالى لا يكون فى متناول معظم المدن، أو على نظام حكم مثل نظام حكم إسبرطة، الذى بينما يكون ممكن البلوغ بصورة كبيرة، فإنه قلما يكون نموذجاً كاملاً لمدن موجودة. إنه يجب على المرء، بدلاً من ذلك «أن يدخل ترتيباً من ذلك النوع الذى يقتنعون به بسهولة ويستطيعون أن يشاركوا فيه عن طريق واقعة تقول إنه ينشأ مباشرة من تلك الأنواع الموجودة، ما دام إصلاح نظام الحكم مهمة لا تقل عن تأسيس نظام حكم من البداية» (P4.1.1289^a1-4). إن اهتمام أرسطو المحورى بإصلاح أنظمة الحكم الموجودة مهم لفهم منظوره الشامل. وفى مقابل وجهة نظر عامة تذهب إلى أن تحليل أنظمة الحكم الموجودة فى كتاب « السياسة »، الكتاب الرابع والسادس، يبعث عليه اهتمام بالتصنيف العلمى ولا يهتم أساساً بمسائل المنزلة النسبية أو القيمة بين أنظمة الحكم، فإن التحليل يوجهه منذ البداية الاعتقاد الذى يقول إن التحقيق الفعلى لنظام الحكم المثالى أو نظام الحكم المثالى الممكن، بينما يرغب بصورة مخصصة، فإنه قد يحدث عن طريق تغير زائد داخل إطار قوانين موجودة وأفكار سياسية بدلاً من أن يحدث عن طريق إصدار مخططات يوتوبية جذرية.

يذكرنا أرسطو بأن ثمة عددًا من أنظمة الحكم؛ لأن هناك عددًا من القطاعات فى أى مدينة. والقطاعات الأكثر أهمية وكلية هى معظم الشعب والقلّة الغنية، ويتم التسليم بالتالى بأنه لا يوجد بالفعل سوى نوعين من أنظمة الحكم وهما: الديمقراطية، والأوليغاركية. ومع ذلك فإنه لا يوجد بالفعل سوى نوعين من أنظمة الحكم وهما: الديمقراطية، والأوليغاركية. ومع ذلك فإنه إلى جانب الأغنياء والفقراء هناك لدى بعض المدن «عنصر متوسط» مهم من الناحية السياسية، وأعنى به الطبقة المتوسطة. وفضلاً عن ذلك، فإن الأغنياء والفقراء بعيدون عن الاطراد فى تكوينهم، إذ إن الفقراء قد يشملون الفلاحين، والصناع، والعمال (وقد تهيمن مناصب معينة داخل هذه المجموعات)، وكل فئة منهم لها طريقة حياة تختلف، بصورة جوهرية فى مضامينها السياسية، وتميز اختلافات مشابهة للأثرياء والنبلاء. كما أن الاختلافات فى الحجم، أو خصوصية الهيئة الحاكمة، والدور الذى يطابق عناصر أخرى فى المدينة، والأهمية النسبية للقانون من حيث إنه يعارض الحكم الشخصى، تساهم فى تشكيل أنواع فرعية مميزة من أنظمة الحكم. فيعرف أرسطو، مثلاً نمطاً فرعياً من الأوليغاركية يسميه «بحكم القوى»، وهو نظام حكم يتميز بالحكم الشخصى لعدد قليل من أشخاص أثرياء، ويميز بين تلك الصور من الديمقراطية التى تقوم على السلطة السياسية لطبقة المزارعين، وحكم القانون، والديمقراطية الراديكالية التى تميز أثينا فى طورها الكلاسيكى، الذى حكمت فيه الطبقات الريفية العاملة، ودعمتها إirادات الدولة، غير مبالية بالقانون. وليست الاختلافات بين أنواع الحكم الفرعية هذه ذات أهمية سياسية قصوى فحسب، بل إنها أحياناً أعظم فى نواح أساسية من الاختلافات التى تفصل أنواع الحكم نفسها. وبالتالى، قد تتفق الديمقراطية المعتدلة، مثلاً، مع الأوليغاركية المعتدلة أكثر مما تتفق مع الديمقراطية الراديكالية. وعندما توضع أنواع نظام الحكم الفرعية فى الاعتبار، فإن صنوف أنظمة الحكم تبدو قريبة على أنها نقاط فى سلسلة مستمرة واحدة أكثر مما تبدو على أنها أنواع مطلقة من الناحية السياسية أو الأيديولوجية. وهذا أمر محورى بالفعل بالنسبة لمقصد أرسطو، إذ إن طمساً معيناً للحدود بين أنظمة الحكم يكون جوهرياً، إذا نجحت كياسة لإصلاح زائد لنظام الحكم.

ربما يُنظر إلى أرسطو بحق على أنه منشئ فكرة «نظام الحكم المختلط» التي كان لها تأثير قوى على الفكر السياسى والممارسة العملية فى العصور الحديثة. ومن المؤلف مناقشة فكرة أرسطو عن نظام الحكم فى سياق معالجته لنظام الحكم الذى يسميه «بالبوليتيا». ومع ذلك، فإن نظام الحكم المختلط فى كتابه السياسة هو، إن شئنا الدقة، نوع معين من الحكم أقل من تأمل الخطة التى تكشف عن منظور أرسطو لبناء أنظمة الحكم وحفظها بوجه عام. إن المهمة المحورية التى تعهد بها أرسطو نفسه فى كتابه **السياسة** هى أن يكسر، إن لم يكن يزيل، الصراع بين الأغنياء والفقراء. وتقدم «البوليتيا»، التى يصفها أرسطو بأنها «مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية، نوعاً من الحلول لهذا الصراع. بيد أن أرسطو يجرب أيضاً إمكانات الإصلاح داخل إطار الأوليجاركية، أو الديمقراطية» من حيث إنهما كذلك، ولا يعالج فضلاً عن ذلك، البوليتيا فقط، بل الأرستقراطية أيضاً، بوصفهما صورة من نظام الحكم المختلط بالمعنى الضعيف للفظ، أى نظام الحكم الذى تُقدر فيه الفضيلة ويلعب فيه النبلاء دوراً مهماً من الناحية السياسية، ولكنهم يشتركون مع الأثرياء والشعب فى السلطة (p4.7.1293^b 1-20).

والقصد من وصف أرسطو للبوليتيا بأنها خليط من الأوليجاركية والديمقراطية هو تعديل التفسير الأول للكتاب الثالث؛ حيث تُصور البوليتيا ببساطة بأنها الصورة الصحيحة أو التى تعبر عن الروح العامة للديمقراطية. إن البوليتيا يمكن أن تميل نحو الديمقراطية أو نحو الأوليجاركية، وتسمى البوليتيا ذات الميل الأخير بالأرستقراطية بوجه عام، عن طريق خلط عام لطريقة حياة الأغنياء بطريقة حياة الأشراف. وعلى أية حال، فمن علامات البوليتيا المختلطة جيداً أنه يمكن الحديث عنها بلا مبالاة بوصفها ديمقراطية أو أوليجاركية (تماماً كما أن نظام حكم إسبرطة يوصف، غالباً، بأنه ديمقراطية، وبأنه أوليجاركية أو أرستقراطية أيضاً)، ولا يأمر بالولاء للأكثرية فقط، وإنما لكل مجموعة فى المدينة (P4.8-9).

من الصفات التى تميز تعاليم أرسطو السياسية، ومن الفوائد العظيمة من وجهة نظر التحليل السياسى اليوم، هو الدور الذى ينسبه إلى «العنصر المتوسط» فى المدينة

فى السعى لإصلاح الصراع بين الأغنياء والفقراء. ولا يكفى تعريف نظام الحكم المختلط بأنه، بوجه عام، نظام الحكم المثالى أو أنه نظام الحكم الأكثر قبولاً بالنسبة لمعظم المدن. فلما كان نظام الحكم ليس، فى التحليل النهائى، مجرد ترتيب معين للوظائف أو المناصب فحسب، وإنما هو طريقة للحياة بالنسبة للمدينة كلها، فإنه يبدو أن أنظمة الحكم التى تحاول أن توفق بين مصالح مجموعات قوية ومتباينة عن طريق وسائل دستورية فقط، يجب أن تكون بمعنى ما بنى صناعية، وتخضع بالتالى لعدم الاستقرار السياسى. لكن هل يستطيع المرء أن يقيم نظام الحكم هذا حول مجموعة هى نفسها تحاول أن تتخطى الاختلافات السياسية الاجتماعية والأيدىولوجية التى تغذى عدم الاستقرار؟

ويبدو أن ذلك هو التفكير الذى يكمن خلف ثناء أرسطو الملحوظ وغير المنتظر على الطبقة المتوسطة ودورها السياسى الممكن (P4.11). ويبدو أن هناك رابطة بين الفضيلة مفهومة على أنها الوسط بين أطراف قصوى والحالة المتوسطة أو الوسيطة بخصوص الممتلكات الخاصة. فأولئك الذين يمتلكون قدرًا معتدلاً من الملكية هم أكثر ميلًا لأن يسلكوا بصورة معقولة من الأثرياء بصورة كبيرة، أو الفقراء بصورة متطرفة: «يميل النوع الأول إلى أن يصبحوا متغطرسين، وأخساء إلى حد كبير، أما النوع الثانى فإنهم يميلون إلى أن يصبحوا حقودين وأخساء بطرق حقيرة، وترتكب أفعال الظلم عن طريق الغطرسة أو عن طريق الحقد والضعينة». ويميل العنصر الوسط إما إلى تجنب الحكم، أو إلى الرغبة فيه، وكلا الأمرين ضار بالنسبة للمدينة؛ إذ تكون فى الوقت نفسه معدة للحكم أو أن تُحكم. وفى المقابل لا يصبح أولئك الذين يزدادون فى الترف معتادين على أن يكونوا محكومين، بينما يميل الفقراء إلى أن يكونوا أذلاء إلى حد كبير، أو مستعبدين. «وما يخرج إلى حيز الوجود بالتالى مدينة ليست مؤلفة من أشخاص أحرار، وإنما عبيد وسادة، يستحوذ الحقد على العبيد، ويستحوذ الازدراء على السادة. ولا شىء يُنتزع من الصداقة والمشاركة السياسية. «فعلاقة الأغنياء والفقراء هذه تؤدى إلى صراع فعلى، وتحرك نظام الحكم فى اتجاه الأوليجاركية الضيقة، أو الطغيان، إذا سلمنا بعدم جدارة الفقراء أنفسهم

بالحكم. ومن جهة أخرى حيثما يكون العنصر المتوسط قوياً، فإن الصراع الفعلى ينحصر فى أقل ما يكون، ويكون الحكم أكثر ثباتاً ودواماً.

من المهم أن ننظر إلى هذه الحجة فى منظورها المناسب. يسلم أرسطو بأن الطبقة المتوسطة قليلة فى مدن كثيرة، وبأن دورها السياسى يحده الصراع بين الفقراء والأغنياء بدلاً من أن يزيده، وبأن الظروف العالمية - وبصفة خاصة المنافسة بين أثينا وإسبرطة - تميل كثيراً إلى عدم تشجيع هذا الدور. وفضلاً عن ذلك فإنه من الخطأ افتراض أن أرسطو ينظر إلى الطبقة المتوسطة على أنها مصدر موثوق به لتدعيم الفضيلة السياسية. فهو يبين بوضوح أن نظام الحكم الذى يبحث عنه ويسعى إليه لا يفترض سلفاً «فضيلة من ذلك النوع الذى يجاوز الأشخاص الانطوائيين» أو التربية التى ترسخ مثل هذه الشخصية، فالنوع الوسط لا يتميز بامتلاك الفضيلة بقدر ما يتميز بغياب الرذيلة، وبظروف خارجية موافقة لاكتساب الفضيلة. وربما يكون من ناحية أخرى جزء من سبب تحمس أرسطو الظاهرى للطبقة المتوسطة هو أنه ينظر إليها على أنها أساس لتوليد نوع من الفضيلة أو النبل أقل غموضاً فى خدمة المدينة من فضيلة أو نبل الطبقة الأرستقراطية المعروفة.

تقوم بقية الكتاب الرابع والكتابان التاليان بدراسة مستفيضة للدساتير السياسية وأسباب الصراع الفعلى، والتغير الاجتماعى، أو الثورة، وطرق تأسيس نظم الحكم وحفظها. وليس لهذه الصفحات مثل فى تراث النظرية السياسية من حيث واقعيتها الشديدة واستيعابها المؤكد لمشاغل السياسة اليومية، كما أنها تثرى وتعمق تحليل أنواع نظم الحكم الموجودة فى الكتب الأولى. إن ما هو مدهش بصفة خاصة هو رغبة أرسطو فى أن يقدم نصيحة تخص حفظ أنظمة الحكم الموجودة ليس للسياسيين ذوى الديمقراطيات الناقصة والأوليغاركيات فحسب، بل للطغاة أيضاً (P5.10-11). ويسرهن هذا فى الحال على مرونة أرسطو الفريدة والفذة، وعلى تواضع توقعاته من السياسة، وثقته بإمكان الإصلاح. وبينما لا يشير أرسطو بأية طريقة إلى أن رعايا الطاغية ملزمون من الناحية القانونية والأخلاقية بأن يطيعوه، أو أن يكفوا عن محاولة الإطاحة به، فإنه يبدو أنه يقبل القول بأن هناك ظروفاً لا يكون

فيها التغيير في نظام حكم من هذا النوع ممكناً، وبالتالي لابد أن يتوقف أى تخفيف لصنوف قسوة حكم الطاغية على اقتناعه بأن حفظ نظام حكمه يتطلب ذلك.

ومن الأهمية العظيمة أيضاً الضوء الذى تلقيه هذه المادة على وجهة نظر أرسطو عن سيكولوجيا الأشخاص السياسيين. فعلى الرغم من التأكيد الذى يعطيه للأساس الطبقي للصراع السياسى، فإنه يعطى بصورة مدهشة أهمية ضئيلة لدور الدوافع الاقتصادية فى السياسة. إنه يؤكد باستمرار أن الصراع بين الأغنياء والفقراء ليس، فى أساسه، صراعاً على الملكية من حيث هى كذلك، وإنما هو نزاع على التصورات المتعارضة للعدالة، ويقول الكثير عن الدور الحاسم الذى تلعبه الثورة والانفعالات مثل: الغضب، والغطرسة، والخوف، والإزدراء، وحب المجد. وتكشف معالجته بصفة خاصة عن سيكولوجيا الصفوة الأرستقراطية، والأوليغاركية، وتوضح بصورة مقنعة النتائج السياسية المثيرة للنفس باستمرار التى يمكن أن تصدر عن وجود الفضيلة الفردية، أو غيابها.

أفضل أنظمة الحكم

لا يشمل تحليل أرسطو لأنظمة الحكم، كما رأينا، تنوعاً من أنظمة الحكم الناقصة فحسب، بل يضم أيضاً نظام الحكم الذى يكون ببساطة أفضل النظم بالنسبة للإنسان. لكن ما هى المكانة التى يمكن أن تكون لنظام حكم كهذا فى علم عملى للسياسة؟ هل مناقشة أرسطو لأفضل أنظمة الحكم فى الكتابين الأخيرين من كتابه «السياسة» ليست مع ذلك (كما يعتقد كثيرون) نوعاً من بقايا التراث الأفلاطونى، لا يرتبط إلا برباط عضوى ضعيف بحجة الكتب الأكثر عملية من كتابه السياسة، إن لم يكن بحجة الكتاب كله؟

إن الإجابة الأولى عن مسألة منفعة أفضل أنظمة الحكم هى أن نظام الحكم الأفضل لا يمثل شيئاً سوى محاولة لتوضيح الفروض والاختيارات التى تكون أساساً لأى إصلاح لأنظمة الحكم الموجودة. إن القول بأن نظام الحكم الأفضل يفترض ارتباطاً قليلاً بالظروف (أو قد لا يوجد بالفعل على الإطلاق) هو قول

عديم الشأن؛ فالطلب الوحيد هو أنه يحترم تلك التحديدات التي تلازم الحاجة البشرية. إن نشأة الحكم الأفضل، مفهوماً هكذا، لا يزود، بالفعل، بمعايير للحكم على مشروعية أنظمة الحكم الموجودة، ولكنه نموذج، أو هدف، لكل تغير سياسى.

والصعوبة التي تكتنف هذا التفسير هي أن ثمة انفصلاً يظل عند أرسطو - لا نلاحظه مطلقاً كما هي الحال في **جمهورية** أفلاطون لكنه مع ذلك ذو أهمية بين نظام الحكم الأفضل، وكل أنظمة الحكم الأخرى المعاصرة. يقوم نظام الحكم الأفضل عند أرسطو على صورة من تنظيم اجتماعى واقتصادى، يبدو أنها لا توجد فى العالم اليونانى إلا فى إسبرطة وأماكن أخرى قليلة، أى أنه يقوم على صورة تضم طبقة واحدة من المواطنين الذين يتمتعون بوقت فراغ تام من أجل النشاط السياسى والعسكرى، وطبقة غير حرة أو شبه حرة من العمال الزراعيين. وعندما يوجه أرسطو اهتمامه إلى المسألة العامة المتعلقة بالعدالة السياسية، ومضامينها بالنسبة لإصلاح نظام الحكم، فإنه مع ذلك يبدو أنه يفترض مجموعة كبيرة من المواطنين الأحرار تهتم بأنشطة اقتصادية، بوصفها المعيار للمدن. ولا يبدو أن نظام الحكم الأفضل يقوم بوصفه نموذجاً لهذه المدن فقط، إذ يستطيع المرء أن يبرهن على أنه يعمل، بالفعل، فى اتجاه مخالف عن طريق الشك فى صحة مشروعية الدعوى السياسية الخاصة بالعنصر الشائع، وتشجيع الحرمان من حقوقها الخاصة بالتالى.

وعلى الرغم من الواقعة التي تذهب إلى أنه لم تتم مناقشة نظام الحكم الأفضل فى علاقة واضحة بالتحليل النسقى لأنواع نظم الحكم، فإنه يمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن أرسطو فهم نظام الحكم الأفضل بأنه صورة من الأرستقراطية. وهى أرستقراطية بالمعنى القوى لهذا اللفظ، أى الحكم غير المخفف لهيئة حاكمة مخصصة بوجه عام لتعقب الفضيلة. إذ بدا أرسطو صامتاً بصورة غريبة، فيما يخص الترتيبات السياسية لنظام الحكم الأفضل، لأن نظام الحكم الأفضل لا يواجه، بدقة، الصراعات السياسية العادية التي تصف أنظمة الحكم التي تتكون من مجموعات متنافرة من مواطنين أحرار. إن المشكلة المحورية فى نظام الحكم الأفضل لا تكمن فى مصالحة الدعاوى الجزئية المتضاربة مع العدالة السياسية، وإنما هى

بالأحرى تعليم الفضيلة التى تدعم الدعوى المثالية للعدالة السياسية.

قد يقال إن مناقشة نظام الحكم الأمثل فى الكتب الأخيرة من كتاب السياسة يخدم غرضين عمليين خاصين. **أولهما** أن أرسطو منتبه إلى الإمكانيات التى يقدمها أساس مدن جديدة فى مناطق بعيدة من العالم اليونانى (وهو فى هذا يتبع نموذج أفلاطون فى محاوره « القوانين »). ولابد أن تفهم المعالجة المحكمة التى يقدمها (P7.4-12) لمسائل مثل حجم المدينة، وموقفها وخطتها، وخصائص سكانها فى هذا الضوء. **ثانيهما** أن القصد من معالجة أرسطو للتربية، وطريقة حياة مواطنى النظام الأمثل هو تقديم توجيه عملى للأرستقراطيين الذين ينعمون بوقت فراغ، أو الأرستقراطيين الذين لديهم استعداد فى مدن موجودة. لم يدخر أرسطو جهداً فى الكتاب الثانى لكى يبين العيوب الموجودة فى طريقة حياة الطبقة الأرستقراطية فى تلك المدن - لا سيما إسبرطة وقرطاجنة - التى اشتهرت بأن تكون المدن المحكومة بصورة أفضل. وفضلاً عن ذلك فإنه يُقصد من الحكم الأفضل أن يقدم نموذجاً بديلاً للطريقة الأرستقراطية للحياة بالنسبة لأولئك الذين تتكون أفكارهم السياسية عن طريق نماذج تلك المجتمعات المؤثرة، ومع ذلك فهى معيبة.

وهناك عيب أساسى يشدد عليه أرسطو فى تحليله لإسبرطة، وقرطاجنة هو اهتمام طبقاتها الحاكمة بالثروة. ففي إسبرطة هناك ولع بالثروة بصورة سرية، على الرغم من قسوة القوانين (التي تحرم من بين أشياء أخرى حيازة الأفراد للذهب والفضة) لأن القوانين نفسها ترعى من غير قصد الفروق الكبيرة فى الثروة عن طريق ترتيبات معيبة فيما يخص وراثة العقارات، ومن جهة أخرى، بسبب تحيز نفعى فى التربية الإسبرطية. ومن ناحية أخرى كانت الثروة فى قرطاجنة، مع أعرافها التجارية، مُمجدة صراحة، ويُنظر إليها على أنها ضرورية لتقلد منصب ما. ويصر أرسطو، فى المقابل، على أنه «حيثما لا تُوجد الفضيلة فوق كل شىء، فإنه لا يمكن أن يكون هناك نظام حكم أرستقراطى بصورة آمنة» (P2.11.1273^a41^b1). ومع ذلك فإن الحل الذى يفترضه أرسطو ليس ببساطة تنويعاً للقسوة الإسبرطية. ويرفض أرسطو بالتأكيد البديل القرطاجنى لنبل تقوم ثروته على التجارة لصالح

نبل عقارى من النوع الإسبرطى. وكما يبدو فضلاً عن ذلك من معالجة ممتدة لجمع المال أو «عمل» فى الكتاب الأول، فإن أرسطو مقتنع بأن تحرير النشاط الاقتصادى من القيود الطبيعية لطريقة الحياة الزراعية لابد أن يقدم باعثاً خطيراً لرغبات الناس فى خيارات خارجية. ومع ذلك فإنه لا ير، فى الوقت نفسه، أهمية فى التشجيع المتعمد على الفقر الخاص أو العام، ويعرف تماماً الحاجة إلى التجارة والمال. وبينما لا يكون مرغوباً بالنسبة للمدينة الأفضل أن تكون هى نفسها ميناء، فإن أرسطو يفضل موقعاً قريباً من البحر، إذ إن ذلك لا يسهل التجارة فحسب، وإنما يسمح بتطوير القوة البحرية (p7.6). بيد أن أى مدينة تريد أن تبنى أسطولاً فإنها تحتاج إلى موارد أساسية. وفيما يخص دور الثروة الخاصة، فإن أرسطو يشير إلى أن قدراً معتدلاً من الملكية يكون مرغوباً بصورة أكبر، بينما يجب تخفيض الشرور التى ترتبط بالثروة عن طريق تشجيع الاستخدام العام للثروة بواسطة إقامة الولايم، والتخفيف من ملكية الأراضى لدعم الثروة القومية، وتربية المواطن على فضيلتى الاعتدال والحرية.

تكشف المعالجة المختصرة لمسألة حجم المدينة الأفضل (P7.4) عن جانب مميز لتعاليم أرسطو. فالمدينة الأفضل من وجهة النظر العامة، هى المدينة الأكثر اتساعاً، وهى وجهة نظر يبدو أنها تقوم على اهتمام مؤداه أن المدينة يجب أن تكون قوية من الناحية العسكرية بقدر المستطاع. ويرفض أرسطو هذه الفكرة على أساس أنه من المستحيل أن تُحكم مدينة متسعة بصورة جيدة. ويرجع ذلك ببساطة فى المقام الأول، إلى أنه يصعب التحكم فى عدد كبير من الأشخاص «فمن ذا الذى يكون قائداً على عدد بالغ الضخامة، أو أن يكون منادياً ما لم يكن جهير الصوت؟». ومع ذلك فإنه يعكس بصورة أساسية تعطيل وظائف سياسية مهمة ينتج من نقص معرفة شخصية بالأفراد، إذ إن الفصل فى الوظائف وتوزيعها بناء على الاستحقاق يتطلب أن يألف المواطنون صفات بعضهم بعضاً. ويستنتج أرسطو أنه يمكن تعريف الحجم المثالى للمدينة بأنه أكبر عدد ممكن من أجل اكتفاء ذاتى «يمكن مسحه بسهولة» فى الوقت نفسه.

وبسبب الأهمية التي تفترضها هذه المسألة في التحول مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي بدأها ميكيافللي، فإنه يكون من المهم عدم إساءة فهم موقف أرسطو. فكما رأينا لا يحس أرسطو على الإطلاق بالحاجة الأساسية للمدينة إلى الأمن. غير أنه ينكر أن الأمن يمكن أن يكفل في التحليل الأخير عن طريق التوسع والامتداد فحسب، ويكفى نموذج أثينا وإسبرطة لبيان أن الإمبراطورية ربما تدمر، على الأقل، مدينة مثلما تدمر مصادر عسكرية غير كافية (4-25^b CF.P 7.14.1333). وعلى أية حال، المدينة الصغيرة لا تكون بدون صنوف فعالة من حسن تدبير الأمور للدفاع عن نفسها. ويفترض أرسطو أربعة صنوف من فن التدبير الحربى يمكن تعقبها في الغالب في وقت واحد، وتُعزز بصورة مستمرة وهى تدريب أسمى للقوات الحربية على الشجاعة، والمهارات الحربية، والتحصينات، والقوة البحرية الهجومية، والتحالفات. ومما يستحق الذكر بصفة خاصة الصنف الأخير وأعنى به التحالفات؛ لأن أرسطو يقر بإمكان أن المدينة الأفضل قد تختار، أو تكون مجبرة على أن تقوم بدور «سياسى وزعامى» بالنسبة للمدن الأخرى^(١٣) على نحو ما فعلت أثينا وإسبرطة في أطوار ما قبل الأمبريالية. ومع ذلك، كان أرسطو متردداً لأن يشدد كثيراً على هذا الإمكان. ويعكس هذا كما سيرى بعد قليل وعيه بالأهمية المحورية للتوجه الخارجى، أو السياسة الخارجية للمدينة الأفضل بالنسبة لطريقة حياة المدينة كلها.

التربية والثقافة، وأفضل طريقة للحياة

يجنح أرسطو في بداية الكتاب السابع في إدخال موضوع نظام الحكم الأفضل إلى النظر بالتفصيل في مسألة أفضل طريقة للحياة بالنسبة للأفراد والمدن. وهذه الفقرة ذات أهمية أساسية ليس لفهم غرض ودلالة التربية والثقافة التى تختم كتاب «السياسة»، ولكنها ذات أهمية أساسية لفهم طابع تعاليم أرسطو السياسية بوجه عام.

ليس جلياً بصورة مباشرة لماذا يعود أرسطو إلى مسألة ربما يعتقد المرء أنها حُسمت في الكتابات الأخلاقية. يبدأ أرسطو بتكرار حجته التى تقول إن السعادة

يجب أن تتحد بحياة الفضيلة، أو بصورة أكثر دقة «بحياة الفضيلة والفطنة، والفعل وفقاً لهما» ويؤكد أن ما يصدق بالنسبة للأفراد لا بد أن يصدق كذلك بالنسبة للمدينة بأسرها. ومع ذلك، يبدو أن هذه المسألة يمكن أن تُثار حول ما إذا كانت السعادة، أو فضيلة المدينة والفرد هما شيء واحد. فأرسطو يخبرنا بأن:

«هناك نزاعاً بين أولئك الذين يتفقون على أن طريقة الحياة التي تستحق الاختيار بصورة كبيرة هي تلك التي تلازمها الفضيلة عما إذا كانت طريقة الحياة السياسية والفعالة تستحق الاختيار، أو بالأحرى ما يُستبعد من كل الأشياء الخارجية، أى ما يتضمن نوعاً من الدراسة، مثلاً الذى يؤكد البعض أنه الطريقة الفلسفية الوحيدة للحياة. إذ من الواضح أن هاتين الطريقتين من طرق الحياة هما الطريقتان اللتان تختارهما، عن قصد وعمد، تلك الموجودات البشرية التي تكون أكثر طموحاً من أجل الفضيلة، في الأزمنة الغابرة أو في الحاضر؛ وأعني الطريقتين الفلسفية والسياسية» (p7.0.1324^b25-32).

وثمة قضيتان تحتاجان إلى انتباه في هذا السياق وهما: ما إذا كانت الطريقة الأفضل للحياة هي طريقة المشاركة الفعالة في الحياة السياسية للمدينة، أو بالأحرى الطريقة التي يتميز بها الأجنبي(*)، وما هو نظام الحكم، وما هو توجه المدينة اللذان يجب أن يُحكم عليهما بأنهما مثاليان. بيد أن المسألة الأخيرة - مسألة السياسية الخارجية لنظام الحكم الأفضل - هي التي تحتل مركز الصدارة في مناقشة أرسطو. فكما يرى أرسطو:

«هناك البعض ممن ينظرون إلى حكم الجيران، إذا كان على شكل سيد على أنه يلزمه نوع عظيم من الظلم، وإذا كان في شكل سياسى، فإنه لا يتضمن ظلماً، وإنما يتضمن عائقاً أمام خير المرء. ويتمسك آخرون بآراء هي، في حقيقة الأمر عكس هذه الآراء فهم يعتقدون أن طريقة

(*) كان للمواطن وحده حقوق سياسية، فهو الذى يشارك مشاركة فعالة إيجابية في الحياة السياسية للمدينة أما الأجنبي حتى ولو كان يونانيا فليس له حتى هذه المشاركة (المراجع).

الحياة الفعالة والسياسية هي الطريقة الوحيدة للإنسان، وليس هناك مجال في حالة كل نوع من الفضيلة للفعل من جانب الأفراد الخاصين أكثر من جانب أولئك النشطين من ناحية المسائل العامة، ويشغلون بالسياسة. وهذا هو التصور الذى يكون للبعض منهم، ولكن البعض يؤكد أن حالة نظام الحكم الذى يكون للبعض منهم الذى يحتوى على السطوة والطغيان هي الحالة الوحيدة السعيدة. حقاً إن هذا هو المبدأ الذى يحدد نظام الحكم والقوانين عند بعضهم أى أنهم يمارسون السطوة على جيرانهم» (P7.2.1324^a36-^b4).

يبين أرسطو أنه كان يضع فى اعتباره إسبرطة بصفة خاصة بوصفها مثال المدينة التى تتجه نحو الحرب، والغلبة، والهيمنة على الأجانب. ويبدو أن هناك بديلين للتوجه الإسبرطى وهما: عدم التدخل فى شئون المدن الأخرى، أو توجه «فعال وسياسى» يحتوى بأقصى حد على القيادة أو الحكم «السياسى» للمدن الحليفة. والحالتان البديلتان للمشاركة فى الحياة السياسية عن طريق الأفراد متوازيتان تماماً. فقد ينسحب الأفراد من السياسة مثل الأجنبى أو الفيلسوف، ويشاركون فى السياسة بطريقة «سياسية» بأن يحكموا ويحكموا، أو يحاولوا أن يمارسوا السطوة أو حكم الطغاة على أقرانهم من المواطنين.

ومع ذلك فإن هذه الموازنة مضللة بالفعل، ويشير التباين إلى المشكلة التى اهتم بها أرسطو أساساً. إذ لا ينظر أحد إلى السطوة أو الطغيان على أنه طريقة لائقة للحياة بالنسبة للأفراد داخل المدينة. بيد أنه يبدو أن معظم الناس يفترضون أنه لا يوجد اختلاف بين السطوة والحكم السياسى عندما يكون بشأن الأجانب، و «لا يخجلون من أن يفعلوا بالنسبة للآخرين ما ينكرون أنه عدل أو مفيد بالنسبة لهم». ويبدو أن هذا هو وجهة نظر حتى أولئك (أو بعضهم) الذين يعتقدون أن الطريقة الفعالة والسياسية للحياة هي الطريقة الوحيدة بالنسبة للإنسان، أعنى بالنسبة للإنسان الذى يهتم بآداء واجبات نبيلة وكسب الشرف. وبمعنى آخر يبدو أن هناك تغيراً ملازمًا فى فكرة الحكم نفسها حتى إن الأشخاص الجديرين بالاحترام يميلون

إلى تصور أن «ممارسة السلطة على الجميع هو أمر جيد». والدافع إلى الحكم بهذه الطريقة يبحث بصورة طبيعية عن مخرج في الهيمنة على الأجانب ؛ غير أنه أيضاً خطر موجود دوماً داخل المدينة نفسها، وربما يكون للانغماس في الدافع في الخارج انعكاسات في الداخل، كما يوضح مثال إسبرطة أيضاً. (P7.14.1333^b26-36).

ولكى يقدر المرء المنطق الملتوى، الواضح، للحجة كما طورها أرسطو، فإنه يجب ألا يضلله لجوءه إلى الحياة الفلسفية. إن قصد المناقشة هو عدم الفصل في المزايم الخاصة للطرق السياسية والفلسفية للحياة بالنسبة للفرد. ويبين أرسطو بصورة واضحة تماماً في الكتاب العاشر من كتابه «الأخلاق النيقوماخية» أن الطريقة الفلسفية للحياة ممتازة لأولئك الذين يقدرون عليها، غير أنه لا يشير مطلقاً، إلى أن لهذه الواقعة بذاتها نتائج سياسية مباشرة. ففي السياق الحالى لا يهتم أرسطو بالحياة الفلسفية إلا من حيث إنها نموذج أو مماثلة لظاهرة ذات مغزى سياسى. ويشير بصفة خاصة بدليل عدم التدخل في الحياة السياسية من جانب الأفراد فقط، أو لأن هذا البديل له أساساً مكانة سياسية. وكما يفضل بعض الأرستقراطيين الحياة ذات النشاط السياسى، فإن آخرين يتمسكون بأن هناك «مجالاً أكثر للفعل من جانب أفراد معينين»^(١٤)، فهم لكى ينجزوا أعمالاً فاضلة، يتعدون عن أى تدخل فى السياسة، وهو وضع مفضل بصفة خاصة بين أرستقراطيين يعيشون فى أنظمة حكم ديمقراطية مثل أثينا، حيث يتنافس الديماجوجيون على استمالة شعبية، وكان التهديد بمصادرة الملكية يجسد أمراً قضائياً حقيقياً. وقد يُفترض أن هؤلاء الأشخاص كانوا من بين الحضور المباشرين لأرسطو.

ما هو حل أرسطو لهذه الورطة؟ لأن أرسطو لم يرغب فى أن يشجع انفصال الأشخاص الأخيار عن السياسة، فإنه يستنتج من الناحية الشكلية أن الطريقة الأفضل للحياة بالنسبة للمدينة والفرد على حد سواء هى الحياة العملية أو النشطة. لكن لما كان مهماً كذلك بأن يخفف من الميل الملازم للحياة السياسية، أو الأشخاص السياسيين إلى البحث عن قاعدة من أجل ذاتها، أو بدون حدود فإنه يتعهد بأن يعرف الحياة العملية أو النشطة من جديد على نحو يغير بصورة أساسية توجه

المدينة الأمثل. إن الطريقة النشطة للحياة، كما يبرهن الآن لا تتعلق بالضرورة بالآخرين تماماً كما أن الأفكار لا تكون نشطة إلا عندما تكون من أجل نتيجة أكثر بعداً، ولكن «تلك الأفكار التي تكون كاملة في ذاتها، ونوع الدراسة وطرق التفكير، هي التي تكون بالأحرى من أجل ذاتها». ويبدو بالفعل أنها «ليست المدن وحدها هي التي تحدد أماكنها بنفسها، وتختار، عن قصد، أن تعيش بهذه الطريقة، فلا تكون نشطة بالضرورة»، بل الأفراد أيضاً؛ «وإلا فإنه يصعب أن تكون الآلهة أو الكون - فهم ليست لهم علاقات خارجية سوى نشاطهم الخاص - على درجة عالية من الكمال» (P7.3.1325^b 16-29).

ويعود أرسطو في موضع متأخر في الكتاب السابع، إلى هذه الموضوعات ويقدمها بإسهاب. إن مواطني نظام الحكم الأفضل لابد أن تكون لديهم القدرة على أن يؤدوا مهمة السياسة، وأن يشاركوا في الحرب، بيد أن ما هو أكثر أهمية هو أن تكون لديهم القدرة على أن يظلوا في حالة راحة وتفرغ من العمل. لأنه كما أن الحرب تكون من أجل السلام، فكذلك يكون العمل من أجل الفراغ، الضروري، أو المفيد من أجل النبيل. إذ إن النشاط الاقتصادي لا يعدو أن يكون أكثر من نشاط سياسي أو عسكري يكون بذاته غاية الحياة الأفضل، فالناس ينشغلون من أجله بأنشطة عملية أخرى لكي يكفلوا الفراغ، والأشياء التي يستمتعون بها في الفراغ. ولا تختص السعادة بالمعنى الحقيقي بالعمل وإنما تختص بالفراغ (cF. NE 10.7.1177^a 4-15). ومن ثم فإن نظام الحكم الأفضل يتوقف على وجود تنوع من الفضائل. فالشجاعة والتحمل فضيلتان مطلوبتان لتدعيم نشاط السياسة والحرب؛ والاعتدال والعدالة فضيلتان مطلوبتان أيضاً في العمل والفراغ، على الرغم من أنهما مفيدتان بصفة خاصة بالنسبة لوقت السلام والفراغ، «لأن الحرب تجبر الناس على أن يكونوا عادلين ومعتدلين، غير أن التمتع بالسلام والحظ الجيد يميل إلى أن يجعلهم متغطرسين». «بيد أن هذه الفضائل ليست كافية بوضوح؛ لأن أرسطو يضيف أن نظام الحكم الأفضل يحتاج أيضاً بغية البطالة وحدها، إلى الفلسفة (p7.15.1344^a 11-34).

هل أرسطو إذن «أنعش نظام الحكم» (لنقتبس نقده لمحاورة القوانين لأفلاطون) أخيراً بحكم الملوك - الفلاسفة كما عرضه أفلاطون في محاورة الجمهورية؟ لا يمكن إقرار نتيجة كهذه. إذ إن أرسطو يذهب إلى تفصيلات معقولة لكى يبرهن على أن الطريقة الأفضل لحياة الناس بوجه عام هى الحياة العملية أو السياسية، ولا يوجد شىء فى التربية مُعد بالتفصيل فى الكتب الأخيرة من كتاب السياسة لا يقترح أن أرسطو يفترض قدرة على الفلسفة فى كيان مواطنى نظام الحكم الأفضل أو جزء منه^(١٥). يبدو أن أرسطو يقرر، بالفعل، أن الفلسفة ليست غير ضرورية فحسب للحكام الملوك، وإنما هى عائق إيجابى لهم، من حيث إنهم يتميزون عن قبول لنصيحة وإقناع من أولئك الذين يتفلسفون بحق^(١٦). وليس هناك سبب للاعتقاد أن أرسطو ينظر إلى حكم الفلاسفة على أنه إمكان سياسى خطير. فعندما يتحدث عن «الفلسفة» فى هذا السياق، فإن ما يبدو بالتالى أن ما يدور فى خلدته ليست الفلسفة بمعنى التأمل النظرى، وإنما المعنى الواسع للفظ، الذى يكاد يقترب من معنى «الثقافة». وعندما ينقد أرسطو أفلاطون فى الكتاب الثانى لاعتماده على نظام من الشىوعية منظم على أساس دستورى، لكى يكفل وحدة نظام حكم «الجمهورية» وسعادته، بدلاً من اعتماده على «التربية» التى إن جاز التعبير «عادة، وفلسفة، وقوانين» (P2.5.1263^b37-40)، فإنه لم ينس أن أفلاطون نفسه اعتمد على الفلسفة بدلاً من اعتماده على الدساتير من حيث هى كذلك. إن ما يريد أن يفترضه هو أن أفلاطون اعتمد على الفلسفة بالمعنى الدقيق أقل من اعتماده على الفلسفة بالمعنى الواسع. وتكمن الفلسفة بالمعنى الأخير مع ذلك فى الثقافة المرفهة للموسيقى والشعر.

ولا يمكن أن نعالج هنا بصورة كافية، المناقشة المعقدة (والتي من الواضح أنها لم تكتمل) للتربية والثقافة التى تحتل بقية كتاب «السياسة». ولكى نفهم هذه المناقشة، يجب أن نقدر الإحراج البلاغى الذى واجهه أرسطو فى محاولة أن يجد حجة مقبولة لمحاورة الصلب العنيد، حجة قد تبدو عاطفية فحسب، أو ذات نغمة متواضعة، ولقد كان أرسطو فى عرضه لمتعة الأدب والفنون بوصفها غاية الحياة

الأفضل حريصاً على أن يلجأ إلى السلطات التقليدية، والتشديد على الطابع
اللانفعي للنشاط الذى نتحدث عنه. ومع ذلك فإنه يبدو بناءً على فحص دقيق، أن
أرسطو يريد أيضاً أن يقول إن التربية - أعنى الأخلاقية أو العقلية - ليست مسألة
خاصة بالشباب وحدهم، أو أن المتعة المثقفة للناضجين تخدم فى الوقت نفسه
بوصفها نوعاً من التربية على الفضيلة. والقول بأن أرسطو نظام الحكم الأفضل
يحتاجون إلى هذه التربية، قد يبدو أمراً مُستبعداً عن طريق التعريف. ومع ذلك فإنه
حتى الأشخاص «أصحاب النفوس العظيمة» ليسوا، كما يذكرنا أرسطو فى هذا
السياق (P7.7.1328a7-8) معصومين من الانفعالات المدمرة التى ترتبط بالجزء
النشط من النفس، ويؤكد لنا أرسطو أن التربية فى الصورة العليا من الفضيلة التى
يسمىها «بالفطنة» قد يكون لها متطلبات تخصها. وليس من الممكن أن نفعل أكثر
من التلميح إلى الإشارات التى يقدمها أرسطو وهى أن الأداة الرئيسية للتربية
مفهومة هكذا هى الشعر التراجيدى الذى يحدث تنفيساً عن انفعالات النفس
(P8.7.1342^a10-15). وبذلك يحاول أرسطو، كما هى الحال فى نواحٍ أخرى، أن
يطور تعاليم أفلاطون، وما هو أفضل فقط لكى يحقق هدفه الأساسى.

هوامش

1. Metaphysics E.1.1025^b18-28; Topics 6.9 145^a15-18; Nicomachean Ethics (hereafter NE) 6.2.1139^a26-b4, 4.1140^a1-23.
2. NE 1.3. 1094b11-27, 4.1095^a30-b13, 7.1098^a26-b8; Endemian Ethics (hereafter EE) 1.5-601216^b 11-17^a18.
3. See particularly NE 10.9.
4. Consider particularly 1.1.1214^a9-14.
5. Politics (hereafter P) 3.1282^b 14-23.
6. Consider NE 10.9. 1181^b15.
7. NE 5.6.1134^a23-^b18; cf. 1.2.1253^a29-39.
8. Rhetoric 1.4.1359^b19-23.
9. Consider P 5.7.1307^b1-19, 8.1307^b29-38.
10. Consider also in this connection P7.7.
11. NE 8.12.1162^a16-19; cf. EE 1242^a21-26.
12. P 7.10.1330^a31-33, 1.13.1259^b33-60^a7.
13. P 7.6.1327^a40-^b6; cf. 14.1333^b36-34^a2.
14. P 7.201327a40-b6;cf. 14.1333b36-34a2.
15. Consider P7.14.1333a27-30.
16. Aristotle , fr. 647 Rose (cited in Themistius, Orations 8.128 Din-dorf).

قراءات

- A. Aristotle. Nicomachean Ethics, Books, III-V,X.
Aristotle. Politics, Books I-IV, VII.
- B. Aristotle. Nicomachean Ethics, Books II, VI, IX.
Aristotle. Politics, Books V-VI, VIII.

ماركوس توليوس شيشرون

(١٠٦ - ٤٣ ق.م)

لقد أعطى قلة من أولئك الذين حاولوا أن يقدموا عرضاً نسقياً لتطور الفلسفة السياسية، أهمية كبيرة لفكر «شيشرون» M.T. Cicero السياسي. فقد نُظر إليه عادة على أنه واحد من سلسلة المفكرين اليونان والرومان الأقل تأثيراً وتأثراً من الذين جاءوا في أعقاب أفلاطون وأرسطو^(*). وإذا نظرنا إليه على أنه هاوٍ للفلسفة وليس دارساً جاداً لها، فإنه يُحكم على فكره بوجه عام، بأنه انتقائي، ولا يتسم بأي اتساق كبير مما يميز المذهب، ولا يتميز كذلك بعمق الفهم. ويُنظر إلى أعماله السياسية بوجه خاص مثل **الجمهورية، والقوانين**، على أنها لا تعدو أكثر من محاولات طموحة لتبرير المثل العليا للنظام الأرستقراطي المحتضر (الآخذ في الزوال) وممارساته. ويُعتقد أن قيمته بالنسبة للطلاب الذين جاءوا بعد ذلك لا تكمن فيما يقوله هو نفسه عن المسائل الجوهرية للفلسفة السياسية وإنما تكمن في التفسير المفصل الذي يقدمه لنظريات المدارس العديدة للفلسفة اليونانية النشطة في عصره ومحاولة تكيف هذه النظرية مع بيئة روما السياسية والفعالية التي تختلف عنها اختلافاً جذرياً. ويُعتقد أن عبقريته الخاصة تتمثل في المهارة التي أكد بها تعاليم تلك المدارس المتنوعة والمتصارعة أحياناً، وجعلها من ثم متاحة في صورة تناسب الذوق الروماني، وتكفي لإشباع متطلبات العقل الروماني العملي.

ويحتوى هذا التقييم على قدر من الحقيقة. ومع ذلك فإنه يفشل في تقديم دراسة جادة لمنهج شيشرون، أو لعرضه في معالجة الموضوعات الفلسفية بالطريقة التي عالجها بها؛ دع عنك جوهر تفكيره. ولذلك فإنه لا يفى بذلك الفهم الجوهرى لتحليل مقنع.

(*) من المعروف أنه لم يكن للرومان عموماً فلسفة أصيلة بل كانوا عالة على اليونان، وكان شيشرون خطيباً معروفاً، لكن لا نجد في كتبه مذهباً متماسكاً الأجزاء. فقصر جهده على تدوين ما أعجبه مما قرأ وسمع فوضع ما يسمى «بالمقالات الأكاديمية» و«غايات الخيرات والشرور» و«المقالات التوسكولامية»، وهى حوار يدور فى قصر فى توسكولوم (المراجع).

وقد حاول شيشرون، بوصفه سياسياً ودارساً جاداً للفلسفة، أن يضع فى كتاباته موهبته المرموقة وخبرته من حيث إنه ضليع فى البلاغة فى خدمة الفلسفة، أى فى خدمة ما يفترض أنه «الهبة الأكثر ثراءً، والأكثر وفرة، والأكثر سمواً ورفعة، من الآلهة الخالدة لبني البشر»^(١). إن مهمته كما يتصورها هى أن يدخل الفلسفة إلى روما. وهو لا يعنى بالفلسفة التعاليم الدجماطيقية لهذه المدرسة أو تلك، وإنما طريقة للحياة. والمهمة ليست سهلة إذ تنظر أغلبية الناس إلى الفلسفة باستمرار «بريبة وشك وكراهية»، وبصفة خاصة أولئك الذين تتجه أذواقهم إلى ما هو عملى أكثر مما هو نظرى^(٢) إنها موضع شك وريبة بصفة خاصة إذا اعتقد أنها ذات أصول أجنبية. إن الصعوبة العادية لإدخال ما يخالف الذوق والفكر الشعبى فى جميع الأزمنة تمتزج بواقعة أن هذه التعاليم ذات أصل يونانى بالتالى عند شيشرون. ولا يستطيع المرء أن يغفل ما يذهب إليه شيشرون وهو ضرورة تخفيف الوطء على الإحساسات الرومانية، وتقديم تبرير مقنع لوجود الفلسفة فى روما، إذا أراد أن يقدر درجة الحيلة التى يشعر بها أنه مجبر على الاقتراب من هذه المهمة.

يدعى شيشرون أنه شاك أكاديمى فى كل أعماله؛ أى أنه عضو من أعضاء تلك المدرسة الفلسفية التى تكمن أصولها فى الأكاديمية الأفلاطونية، ولكنها أكدت فى عصره الخاص أن استحالة المعرفة المطلقة هى موضوعها الأساسى. لقد أكد الشكاك أن الإنسان من حيث إنه إنسان، محصور فى آراء ذلك الذى يكون أكثر أو أقل احتمالاً. وعلى الرغم من أن الإنسان قد يحاول أن يبلغ درجة أعلى من الاحتمال عن طريق فحص الأهمية النسبية لكل الآراء، كما فعل سقراط، فإنه لا يكون متأكداً على الإطلاق، فى أى مسألة فى بحثه من يقين مطلق. إنه يجب عليه أن يسلك، إذا اختار أن يفعل، وهو على وعى بأن المبادئ التى ترشد سلوكه تظل إشكالية^(٣).

وبينما قد يكون المذهب الشكى وتعليق الحكم النهائى الذى يستلزمه مقبولين من الناحية الفلسفية، إذا أخذت وجهات النظر هذه بجدية وطورها معظم الناس إلى أقصى حدودها المنطقية، فإن النتيجة قد تكون مفاجئة تماماً من الناحية السياسية.

فالاعتقاد - مثلاً - أن المعيار المقبول بوجه عام لما هو عادل وظالم ينقصه، ولا بد أن ينقصه، أى أساس عقلى تام أو يمكن الدفاع عنه قد لا يزعج المفكر النظرى، ومع ذلك، فإنه إذا أثر بوضوح على ذهن عامة الناس، حتى إنه يهز الثقة العامة فى صحة هذا المعيار فإن التمسك به بإخلاص، أو بأى معيار يقوم على أساس واه هكذا وتعسفى أساساً، يبدو تمسكاً أحمق. وقد يؤدى هذا الفهم إلى شك يتفشى حتى فى صدق تلك المبادئ التى ربما تكون أساسية لوجود النظام السياسى، إذ يفضل المواطنون الصالح العام على خيرهم الخاص مثلاً.

لقد كان شيشرون على وعى تام بالأثر القلق الذى يحدثه المذهب الشكى، وربما الفلسفة من حيث هى كذلك على المدينة أى على المجتمع السياسى. فقد تهز الحقيقة المجردة، أى الحقيقة الفلسفية، الأسس الخالصة لنظام سياسى معين. ولم يستطع شيشرون، خلافاً لبعض أعضاء مدرسته الأقل فطنة، أن ينظر إلى إمكان حدوث ذلك برباطة جأش. لقد كان على وعى بالاعتماد المطلق للفلسفة على المدينة، ومن ثم بضرورة الفلسفة، إذ كان يجب أن تبقى وتحيى، وتهتم بتطوير نظام سياسى جيد. ولا يمكن أن توجد الفلسفة إلا داخل نظام كهذا. إن الفيلسوف لا بد أن يوجهه، إن صح ذلك، فهمه لحاجات المدينة، وللنتائج العملية لتعاليمه. فيجب عليه ألا يخاطر بالعماء الذى ربما ينتج من فحص نسقى وعام لا يرحم للمبادئ التى تكون أساساً لنظام معين وتوجهه، حتى نظام يترأى له أن به خللاً وعيباً، دون أن يعطى اهتماماً للبدايل. فالحكومة التى بها عيب؛ أى الحكومة التى تكون دون مستوى الحكومة المثالية، قد تكون أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق. وبالتالي لا بد أن يبدأ الفيلسوف بفهم لما هو ممكن، وأيضاً لما هو مرغوب، ويوجه مجهوداته بدورها إلى تطوير أحوال نظام سياسى معين، بدلاً من أن يوجهها إلى تدميره.

ينشأ إصرار شيشرون على استخدام شكل المحاورة بوصفها أداة لتعليمه من تأمله لعلاقة الفلسفة بالمدينة، كما ينشأ من جهة أخرى من تفضيله، بوصفه شاكاً، ومعجباً بأفلاطون (الرجل الأكثر حكمة وتعليماً الذى أنجبته اليونان)^(٤)،

للمنهج السقراطي. لقد فرض هذا التصميم، كما يؤكد فى مؤلفه « المجادلات التوسكولانية»^(*)، رغبة فى «أن يخفى آراءه الخاصة، لكى تريح الآخرين من الخطأ، ويبحث فى كل مجادلة عن الحل الأكثر ملاءمة»^(٥). تشترك المحاوره فى تصوير آراء متناقضة وفحصها. وهى تسمح للكاتب أن يركز انتباهه على القيم النسبية للمواقف التى فحصها، بينما تفترض فى الوقت نفسه مضمون تفكيره الخاص واتجاهه، بدلاً من الكشف عنه. إن صورة المحاوره تسمح للكاتب أن يوجه المناقشة، بيد أنها تضع عبء تتبع الحجة إلى نتیجتها على القارئ.

لقد رأى شيشرون، كما رأى أفلاطون قبله، إمكانات المحاوره بوصفها عملاً من أعمال الفن، أعنى عملاً يتألف بإحكام حتى إن كل عنصر من عناصره، مثل: المكان، والزمان، وأفعال الشخصيات وأحاديثها، تلعب دوراً فى تطوير البحث^(٦). ولا يكتشف سوى القراء المتبهيّن دلالة هذه اللمسات الإضافية، وينساقون، بالتالى، إلى أن يروا أن التعاليم النافعة التى توجد على السطح ويفهما حتى القارئ العادى بسهولة، لا تستوعب مضمون التعليم، أى أنهم يرون فى أحسن الأحوال أنها حقائق جزئية، ويحاول شيشرون، عن طريق المحاوره، أن يؤكد ما هو مفيد ونافع من الناحية السياسية، بينما يخفى فى الوقت نفسه عن أعين الجميع، ماعدا التلاميذ الجادين، تلك الحقائق الأكثر شمولاً التى ربما تجعل الحياة السياسية صعبة، أو مستحيلة بالنسبة لعامة الناس. إنه يحاول بهذه الطريقة أن يفى بمسئوليته بالنسبة للفلسفة والنظام السياسى.

إن جوهر تعاليم شيشرون السياسية بصفة خاصة موجود فى محاورتين هما «الجمهورية» و «القوانين». كل محاوره تستهدف تسجيل محادثة مبكرة بين الرومان عن الأشياء السياسية. ففى محاوره الجمهورية حدثت المحادثة التى يزعم شيشرون أنه رواها أثناء عطلة رومانية فى عام ١٢٩ ق.م، أى ما يقرب من سبعين سنة قبل كتابة المحاوره. تستغرق المحاوره يوماً من الأيام الثلاثة التى استغرقها الحديث بين أشخاص ينتمون إلى دائرة سيبو، وهى مجموعة ربط أعضاؤها

(*) حوار يدور فى قصر فى توسكولوم وهى مدينة رومانية قديمة تقع جنوب شرق روما (المراجع).

بوصفهم سياسيين رومان ما حققوه من إنجازات باهتمامهم بالفلسفة. وتكون محاوره الجمهورية من ستة كتب، خُصص اثنان منها لكل محادثة يومية. ولا يبدو شيشرون، ويتحدث بالتالى باسمه، إلا بوصفه كاتب المقدمة الملحقه بالكتاب الأول، والثالث، والخامس. وتقوم محاوره القوانين بتسجيل محادثة أكثر حداثة، وهى محادثة استمرت يوماً واحداً، بين شيشرون، وأخيه «كونتيوس» Quintus، وأتكيوس Otticus وهو صديق أبيقورى. ولقد اعتقد بوجه عام أن محاوره القوانين تحتوى أيضاً، أو يجب أن تحتوى على ستة كتب، غير أن الجزء العظيم من الكتب الثلاثة الأولى يظل متاحاً لنا، أما بقية المخطوطة فقد فُقدت.

ولم يكن الزمان أكثر رحمة بالنسبة لمخطوطة محاوره الجمهورية. إذ فقد نص هذه المحاوره منذ أكثر من سبعة قرون، ما عدا الجزء الذى خُصص لحلم سيبو-Sci-pio^(*)، وعدد من الاقتباسات المتناثرة خلال أعمال كتاب كانوا على علم بالنسخة الأصلية؛ مثل أوغسطين. لم تبق سوى شذرات، ربما ثلث العمل الكامل، عندما اكتُشفت نسخة من المخطوطة فى مكتبة الفاتيكان عام ١٨٢٠. ونظراً للطابع غير المتكامل لنصوص محاورتى الجمهورية و القوانين، ولا سيما محاوره الجمهورية، فإن أى تفسير لتفكير شيشرون السياسى يظل مؤقتاً فى نواح مهمة.

السؤال الأساسى الذى اهتم به شيشرون فى هذين العملين هو ما يوجه الفلسفة السياسية الكلاسيكية كلها، أعنى ما هو أفضل نظام سياسى؟ وتتجه محاوره الجمهورية، المحاوره الفلسفية بصورة أكثر من المحاوره الثانية، إلى إجابة عن هذا السؤال؛ فى حين أن محاوره القوانين تتجه إلى تلخيص رسم الإطار الدستورى والقانونى لهذا النظام. وتفترض إجابة عن السؤال المحورى بالطبع تأملاً فى عدد من الأسئلة التى تتصل بهذا السؤال، على الرغم من أن التأملات نفسها قد لا تكون متضمنة فى الأعمال الأكثر شعبية، والأقل شمولاً ودقة.

ومن الأسئلة التى لها علاقة بالسؤال المحورى ذلك السؤال الخاص بالحياة الصحيحة بالنسبة للإنسان، وقد تصدى له شيشرون فى مقدمة الكتاب الأول من

(*) سيبو قائد رومانى شهير اختاره شيشرون كأحد أبطال محاوره الجمهورية (المراجع).

محاورة الجمهورية. والسؤال هو: ما هو أسمى - أى الحياة النشطة - الحياة العملية أم الحياة السياسية، حياة السياسى، أم حياة التأمل؛ أعنى الحياة الفلسفية؟ واهتمام شيشرون بهذه القضية ليس اهتماماً نظرياً، وإنما يحث عليه ميل متزايد، يحض عليه فلاسفة معينون بين الرومان، بصفة خاصة الأبيقوريين، لكى يطعنوا فى المجال السياسى، وينسحبوا من المشاركة فى المسائل السياسية. لقد ذهب أبيقور إلى أنه «يجب أن نخلص أنفسنا من سجن المصالح السياسية». إن اهتمام شيشرون بمصير الدولة يحتم أن تتجه ملاحظاته الافتتاحية فى محاورة الجمهورية إلى الغاية العملية الخاصة بالدفاع عن الحياة السياسية. ولكى يحقق هذه الغاية يفحص الحجج العامة التى تحبذ الانسحاب، وعندما نقر لها بدرجة من الصدق، يفترض أنه يمكن أن يُنسب لها أهمية قليلة عندما يُنظر إليها على ضوء مسئولية الفرد بالنسبة لهذه المدينة ولطبيعته الخاصة، وعلى ضوء الأمجاد التى يتم اكتسابها داخل الميدان العام. ويرهن فضلاً عن ذلك على أنه من المحال والخلف أن نفترض أن الفضيلة يمكن أن توجد فى فراغ:

«إن وجود الفضيلة يتوقف تماماً على استخدامها، واستخدامها النبيل هو حكومة الدولة، وتحقيق تلك الأشياء التى يرددها الفلاسفة على أسماعنا باستمرار، ويكون ذلك بالفعل، لا بالكلمات»^(٧).

ولابد أن يحكم على الشخص الذى يكتشف مبادئ الفضيلة ويجبر الآخرين على أن يعيشوا طبقاً لها، أعنى السياسى، بأنه يفوق، حتى فى الحكمة، أولئك الذين ربما يتأملون فى هذه المسائل، لكنهم يمتنعون عن أى مشاركة مباشرة فى الشؤون السياسية. ويبدو أن موقف شيشرون من هذه المسألة واضح، وهو أنه يجب تفضيل الحياة العملية على حياة التأمل. ومع ذلك، على الرغم من الحماس الذى يقدم به شيشرون رأيه، فإن هناك بعض الإشارات التى لا ينظر فيها إلى أن القضية قد حُسمت. فمدحه فى الافتتاحية ليس مطلقاً، أى أن حياة السياسى، عندما «تستحق المدح»، و«توصل إلى الشهرة»، ليست حياة سعيدة، ولا تُختار ببساطة من أجل ذاتها. ويتضح فى الحال أن ضرورة الواجب والإحساس به يكونان أساساً لاختيارها.

ويؤكد الطابع المؤقت لهذا الرأي الأول واقعة تذهب إلى أنه يُعاد فتح المسألة من جديد بصورة مباشرة بمجرد أن تبدأ المحاوراة بالمعنى الصحيح. وعندما سُئل «سيبيو»، الشخصية الأساسية في المحاوراة، في المشهد الافتتاحي أن يعطى رأيه في الخبر الذي يقول إن شمساً ثانية لوحظت في السموات، عبّر عن تفضيل لما يسميه بالموقف السقراطي بالنسبة لهذه المسائل، وهو موقف يتجنب الأسئلة النظرية على اعتبار |«أنه يصعب على الفهم البشرى أن يسبر أغوارها.. أو أنها ليست ذات أهمية على الإطلاق بالنسبة للحياة البشرية»^(٨). ومع ذلك، فإن سيبيو تخلى عن هذا الموقف خلال وقت قصير. فهو لا يسلم فحسب باهتمامه الخاص بدراسات نظرية تأملية والأهمية المباشرة لهذه المعرفة، وربما ضرورتها، بالنسبة للشخص النشط، بل يسلم أيضاً بالنقص الكامل لتشيديده المبكر على اعتبارات عملية أو دنيوية:

«من ينظر بالفعل إلى شخص على أنه أغنى من الشخص الذي لا ينقصه شيء يحتاج إليه طبيعته، أو على أنه أكثر قوة من شخص يحقق كل ما يناضل من أجله، أو أنه أسعد من شخص متحرر من كل انشغال البال، أو أنه أكثر أمناً في ثروته من شخص لا يمتلك إلا، كما يقول المثل، ما يستطيع أن يحمله من حطام السفينة؟ ما هي السلطة، ما هي الوظيفة، ما هي المملكة، التي يمكن تفضيلها على حالة الشخص الذي يحتقر كل الممتلكات البشرية، أي ينظر إليها على أنها أدنى وأقل من الحكمة، ولا يفكر في أي موضوع على الإطلاق لا يكون خالداً وإلهياً؟»^(٩).

ويبدو أن «سيبيو» لا يدع مجالاً للشك في تفسير حلمه، الذي تنتهى به محاوراة الجمهورية، في تفضيله الخاص للحياة الفلسفية بدلاً من الحياة النشطة من حيث إنها حياة التفوق البشرى. إن الحياة السياسية، كما يتضمن الحلم، واجب ينبغى أن يتعهد به الإنسان طيلة حياته على الأرض. ويبدو أن السلطة والمجد؛ والجزءات الدنيوية التي تُمنح للسياسي، الجزاءات التي يتحدث عنها شيشرون بالفاظ متوهجة في افتتاحية الكتاب الأول، سريعة الزوال، وتخلو من المعنى في

التحليل النهائي. والتعويض الحقيقي لتضحيات السياسى هو الجزاء الإلهى، أعنى حياة السعادة الخالدة والتأمل، التى تُمنح له بعد الموت.

بيد أن هناك موقفًا آخر لا بد من النظر إليه، وهو أن «سيبيو» يفترض فى موضع آخر فى محاوره الجمهورية أن الحياة المرغوب فيها بصورة كبيرة ليست هى الحياة النظرية التأملية، وليست الحياة النشطة، بل هى تلك الحياة التى تصور «اتحادًا» للتجربة فى تدبير الشئون العظيمة عن طريق دراسة لتلك الصناعات الأخرى وإتقان لها؛ أعنى حياة السياسى الذى توسع الفلسفة آفاقه^(١٠). وعلى الرغم من أن شيشرون لم يخل من الغموض فى هذه المسألة برمتها، فإن ثمة سببًا للشك فى أن موقفه الوسط يكون رأيه النهائي. لقد افترض من قبل إمكان التناقض بين الباحثين ولا يمدنا تاريخ اليونان والرومان إلا بقليل من نماذج أولئك الذين جمعوا، بحق، الباحثين بأى درجة من النجاح. فلماذا إذن يدخل شيشرون هذا الإمكان الثالث؟

إن مهمة شيشرون المبدئية هى أن يستعيد أولوية المجال السياسى. ومع ذلك، فإن هذه الاستعادة يوجهها وعى بحدود الحياة السياسية أو الحياة النشطة. إنه يحاول أن ينقل بعض الإحساس بهذه القيود إلى أولئك الذين يكونون فلاسفة بالقوة من بين قرائه. وأن يبين لهم من ثم السمو المطلق للحياة الفلسفية. كما أنه يحاول فى الوقت نفسه أن يحذرهم من أنه يجب على الفيلسوف أن يهتم على الرغم من هذه القيود بمصير الدولة سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة. إنه يفترض أن ما هو أسمى من الناحية النظرية قد يدعن أحيانًا لما هو ضرورى، لما هو ذو أهمية مباشرة وعاجلة لمعظم الناس.

لأن بلدنا لم يعطنا، فى حقيقة الأمر المولد والتربية دون أن يتوقع أن يأخذ منا بدوره مساعدة فى مقابل ذلك، إن صحَّ التعبير، كما أنه لم يعمل على راحتنا فحسب حتى إنه منح فراغنا ملجأ آمنًا، ويمنح راحتنا ملاذًا هادئًا للحظات^(١١).

يجب على الفيلسوف أن يكون على استعداد فى أوقات معينة لأن يتخلى عن

اهتمامه بالموضوعات «الأزلية والإلهية»، وأن يضع مواهبه الخاصة فى خدمة الدولة. ولم يتم إدخال الاحتمال الثالث للتشديد على هذه المسئولية المزدوجة فحسب، بل لتقديم نموذج للكثيرين الذين لا تكمن مواهبهم أو ميولهم فى اتجاه الحياة الفلسفية، وإنما للذين لهم مع ذلك وظائف سياسية مهمة. فهؤلاء الأشخاص حكماء فى سعيهم إلى الحياة التى تقترب من الحياة المثلى، على الرغم من أنها تفتقر إليها بالضرورة، أعنى حياة الفعل التى تضيؤها الفلسفة.

وبعد أن ألقى الضوء على مسألة الحياة الصحيحة بالنسبة للإنسان، سمح «لِيلْيُوس» Laelius^(*)، المساهم الذى يعتقد أن المعرفة النظرية مستحيلة، أو على الأقل لا تتناسب مع الوضع البشرى بإدخال مسألة أفضل نظام للحكم. وتسير المناقشة التى تلى ذلك فى خطين هما:

١- محاولة لحسم المسألة موضع النقاش؛ أعنى بحث طبيعة الأمور السياسية، ومن ثم طبيعة أفضل نظام للحكم، على المستوى النظرى.

٢- محاولة لبيان فعلى عن طريق تقديم نموذج تجريبى هو الجمهورية الرومانية كما وُجدت منذ سنوات سابقة على وجودهم هم أنفسهم، أى ما يحاول الحديث، أى الاستدلال أن يوضحه.

لقد أحدث التشديد على هذا المنظور الثنائى فى بعض الأحيان اتهاماً مؤداه أن عمل شيشرون لا يعدو أن يكون سوى تبرير لنظام حكم رومانى سابق. وهذا الفهم يغفل منذ البداية تأكيد الواضح أن البحث موجه إلى اكتشاف مبادئ سياسية مشروعة بصورة كلية؛ أى مبادئ مخططة «لتطوير الأساس الراسخ للدولة، وتقوية المدن، وشفاء لكل أمراض الشعوب»^(١٢). فهو يؤكد فى محاوره القوانين أننا لا نشرع قوانين من أجل الشعب الرومانى بصفة خاصة، وإنما لجميع الأمم الفاضلة والمستقرة^(١٣). ولا يؤثر وجود أو غياب نموذج تجريبى على إمكان هذا البحث. وبالنسبة لاستخدامى دولتنا الخاصة كنموذج، فإننى أفعل ذلك، لا لكى تساعدنى على أن أعرف أفضل الدساتير (لأنه يمكن فعل ذلك دون استخدام أى نموذج على

(*) البطل الثانى من أبطال محاوره «الجمهورية» لشيشرون (المراجع)

الإطلاق)، وإنما لكي تبين، عن طريق التوضيح من التاريخ الفعلى للدولة الأعظم من كل الدول، ما يحاول العقل والحديث بيانه^(١٤).

كما أن أولئك الذين يتهمون شيشرون بأنه يحاول فقط أن يستعيد الدستور الجمهورى للعصور الغابرة يغفلون افتراضاً ضمنياً فى محاورتى الجمهورية والقوانين، وهو أن الجمهورية الرومانية، أى النموذج، حتى عندما كانت فى ذروتها، كانت تفتقر إلى المثل الأعلى الذى يكشف عنه الحديث. ولا تطابق صياغة القوانين التى أجملها شيشرون فى محاوره القوانين، صياغة الدولة المثالية التى تُكتشف بالحديث، صياغة الجمهورية الرومانية فى أى عصر فى تاريخها. ويؤكد «كنتيوس» Quintus أن المشاركين فى محاوره القوانين «لم يسردوا ببساطة القوانين الفعلية لروما، بل حاولوا استعادة القوانين القديمة التى فقدت، أو إصدار قوانين جديدة»^(١٥). أما الانحرافات الخاصة التى نشأت عنها القضية من الناحية التاريخية فهى تلك التى يملئها العقل؛ وهى المعيار الأقصى للقانون والعدالة. ويمثل مركب القديم والجديد الذى ينتج محاولته لأن يسد الثغرة بين الميل الشعبى أو الميل ما قبل الفلسفى لتوحيد ما هو جيد بما هو قديم؛ أعنى الموروث، والتوحيد الفلسفى لما هو جيد بما هو طبيعى؛ أى ذلك الذى يملئ العقل. وعن طريق دفع العقل على أن يؤثر على القوانين الموجودة بدلاً من البداية من جديد، يحاول شيشرون أن يحافظ على معنى جوهرى للاتصال مع الماضى، ومعنى احترام الموروث الذى يوجد عادة فى الجماعة السياسية.

هناك أسباب عملية معينة بالطبع لاستخدام نموذج تجريبى. ولا بد أن يُعطى بحث شيشرون، الذى هو يونانى فى المنهج والتأج، طابعاً رومانيا إذا كان ينبغى أن يبرهن على أنه ملائم للذوق الرومانى. ومن ثم، فإن مهمته ستكون بسيطة للغاية، وبرهانه أكثر إقناعاً، لو أنه استطاع أن يوضح فهمه لطبيعة الأشياء السياسية بنموذج عينى ملموس، وليس ببساطة أى نموذج، بل النموذج الرومانى، بدلاً من «دولة الخيال» التى يقال إن أفلاطون عاجلها.

يبدأ البحث بعبارته لـ «سيبيو» عن الخصائص الأساسية للدولة على النحو

التالى:

«فالكومنولث إذن هو مصلحة الناس المشتركة، والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حيثما اتفقوا، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معا فيما يعود عليهم جميعا بالنفع المشترك»^(١٦).

ويكفُّ هذا الترابط عن أن يكون دولة عندما لا توجهه الغايات - أى العدالة والصالح العام - التي توجد من أجلها. يؤكد «سيبيو» أن الدولة طبيعية من حيث إنها ضرورية لتحقيق حياة سعيدة وفاضلة. وهى لا توجد كما يفترض بعض الفلاسفة، بسبب أى ضعف للطبيعة البشرية، وإنما بسبب «روح اجتماعية معينة غرستها الطبيعة فى الإنسان»^(١٧). فالإنسان ليس «مخلوقاً يعيش بمفرده، أو مخلوقاً غير اجتماعى، بل هو مدفوع بطبيعته الخالصة إلى أن يبحث عن صداقة أقرانه. ولا تقل حكومة الدولة فى طبيعتها عن ذلك؛ لأنه بدون هذا الترتيب «يكون الوجود مستحيلاً بالنسبة للعائلة والمدينة والجنس البشرى قاطبة، والطبيعة والكون نفسه»^(١٨). وعندما تتكون المدينة بصورة ملائمة، فإنها تعكس المبدأ الهرمى الذى يساوى فى الامتداد الطبيعة كلها؛ أى أن الوجود الأدنى يخضع فى كل حالة لذلك الوجود الأعلى.

تحدد شخصية الدولة أساساً «الترتيبات من جهة الحكام»، أعنى صورة الحكومة^(١٩). والصور الثلاث البسيطة هى: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. الصورة الأولى من هذه الصور، أى حكم شخص واحد، تتصف بالحنو affection: «فاسم الملك يبدو مثل اسم الأب بالنسبة لنا»^(٢٠)؛ أما الصورة الثانية، أى حكم القلة الأفضل، عن طريق النصيحة أو الحكمة، أما الصورة الثالثة، فهى حكم الجميع عن طريق الحرية. وعلى الرغم من أن الملكية يوجهها ما هو أفضل، وتكون الديمقراطية أسوأ الصور البسيطة، فإن كل صورة من الصور الثلاث قد تقدم حكومة كريمة وراسخة لأن الظلم والجشع لا يحطمان الرابطة الأصلية للاتحاد والارتباط. إن كل صورة من الصور البسيطة لا تحتوى داخلها، لسوء الطالع، على عيوب معينة فحسب، وإنما تحتوى أيضاً على بذور تدميرها الخاص:

«فى ظل الملكيات يكون للرعايا مشاركة ضئيلة للغاية فى تدبير العدالة، وفى المناقشة، لكن فى ظل الأرستقراطيات قلما يكون للجمهور مشاركة فى الحرية، لأنهم يُستبعدون تماماً من المناقشة بالنسبة للدولة، ومن السلطة، وعندما تكون السلطة كلها فى أيدى الشعب، حتى على الرغم من أنهم يمارسونها بعدالة واعتدال، فإن العدالة الناجمة لا يكون فيها إنصاف؛ لأنها لا تسمح بتمييزات فى المنزلة (٢١)».

وفى مقابل كل صورة من الصور الثلاث للحكومة يوجد نظيرها الفاسد - أى حكم الطغيان، والحكم الأوليجاركى، وحكم الرعاع - ويخدم التاريخ من حيث إنه تسجيل للميل الذى لا مناص منه لكل صورة من هذه الصور إلى أن تنحط إلى ضدها، وإلى أن يحل محل هذه الصور القابلة للانحطاط بدورها صورة أخرى فى المستقبل.

وهكذا فإن السلطة الحاكمة للدولة تشبه الكرة، يختطفها الطغاة من الملوك، ويختطفها الأرستقراطيون أو الشعب من الطغاة، ثم يختطفها حزب أوليجاركى أو طاغية، حتى إنه لا تبقى صورة واحدة مدة طويلة (٢٢)».

وبينما يكون من المشكوك فيه عما إذا كان السياسى المستنير يستطيع أن يوقف هذه «الحركة الطبيعية والمجرى الدائرى بصورة دائمة، فإن ثمة طريقة يستطيع بها، على الأقل أن يؤجل الحركة. ويكمن هذا فى إيجاد نظام حكم معتدل، ومتوازن، أى نظام حكم يضم مزيجاً فظناً من دساتير ومبادئ كل أنظمة الحكم البسيطة، ويبين بدوره «توازناً للحقوق، والواجبات والوظائف» (٢٣). لقد استبق تفكير شيشرون فى هذه المسألة عددٌ من المفكرين السابقين، من بينهم أفلاطون وأرسطو، بيد أن مرشده المباشر فى مسألة نظام الحكم المختلط هو المؤرخ اليونانى «بوليبىوس» Polybius (٢٠٥ - ١٢٣ ق.م). فلقد افترض «بوليبىوس»، الذى كان يبحث عن تفسير للتضخم السريع إلى حد كبير، والذى لم يكن له مثيل فى الغالب، للقوة

الرومانية، أن المفتاح يكمن فى الطابع المختلط للدستور الرومانى؛ «إذ من المستحيل على المواطن الأصلى أن يقول عن يقين ما إذا كان النظام كله أرسقراطىا، أو ديمقراطىا، أو موناركىا» (٢٤).

لأنه إذا ركز المرء عينيه على سلطة القنصل، فإن الدستور يبدو موناركىا أو ملكىا تماما؛ أما إذا ركز المرء عينيه على سلطة مجلس الشيوخ، فإن الدستور يبدو أرسقراطىا أيضا، وعندما ينظر إلى سلطة الجمهور، فإنه (الدستور) يبدو ديمقراطىا بصورة واضحة (٢٥).

إن الدستور المختلط يجعل من الممكن تجنب العيوب الملازمة لكل صورة من الصور البسيطة. إنه يمنع التركيز غير السليم للسلطة، ويزودنا بنسق من الزواج والضوابط. ويفترض شيشرون داخل هذا الإطار أن «للحكام سلطة كافية»، ولقناصل المواطنين رفيعى المقام نفوذاً كافياً، وللشعب حرية كافية (٢٦).

ومع ذلك إذا تم فحص نظام الحكم المختلط، فإنه يبرهن على أنه أرسقراطى فى النواحي الأكثر أهمية. إذ إن الترتيبات تُخطط لكى تؤكد أن الأرسقراطية، ومن ثم عنصر الحكمة أو النصيحة، يُنسب إليها الدور الحاسم (٢٧). وعندما يكون معيار السلطة من حق الشعب، فإنه يتوقع أن السلطة الفعلية تظل مع مجلس الشيوخ، لأنه يجب أن «تُمنح الحرية بطريقة ما، حتى إن الشعب يحث عن طريق نصوص كثيرة ممتازة على الإذعان لسلطة النبلاء» (٢٨). ويقوم نجاح هذا «الدستور المتوازن والمنسجم» إلى حد كبير على الوجود المستمر لأرسقراطية تمتلك الصفات المعينة التى يصفها شيشرون فى محاوره «القوانين». إنه يفترض فى هذه المحاوره أنه يجب أن «تتحرر الأرسقراطية من العار» وأن تكون «نموذجاً لبقية المواطنين» (٢٩) والنموذج الذى قدمه هذا النظام حاسم بالنسبة لسلامة الدولة بصفة عامة :

إذ لا يبلغ من الضرر حداً يجعل المواطنين من ذوى المكانة الرفيعة يرتكبون الشر - على الرغم من أنه شر فى ذاته - مثلما يكون لهؤلاء الأشخاص مقلدون كثيرون. لأنك إذا اتجهت بفكرك إلى الوراء إلى التاريخ المبكر، فسوف ترى أن شخصية معظم رجالنا المرموقين تخرج

فى الدولة كلها مرة ثانية؛ لأن أى تغير يحدث فى حياة الأشخاص المرموقين، يحدث فى الشعب كله أيضاً (٣٠).

إذا تم التسليم بأن خاصية الأرستقراطية تنحط وتفسد، فمن غير المتحمل، إلى أقصى حد، أن نظام الحكم سيبقى لمدة طويلة من الزمن. إنه يبرهن، بالتأكيد، على عجزه، إذا سلمنا بهذا الفساد، عن تحقيق الغاية التى يوجد من أجلها؛ وهى غرس الفضيلة فى المواطنين.

ويلى هذا العرض للمبادئ النظرية التى تكون أساساً لنظام الحكم المختلط تفسير «سيبيو» لتطور الجمهورية الرومانية الأولى وتكوينها، أى التوضيح العملى الذى وعد به من قبل. وقد قدم «كاتو» مرة ثانية المشهد الذى أُعد من أجل هذه المعالجة التاريخية عن طريق إشارة سيبيو فى بداية مناقشة جملة ما. فلقد تعقب «كاتو»، وهو سياسى رومانى مرموق من عصر سابق، تفوق الجمهورية إلى واقعة مؤداها أنها «لا تقوم على عبقرية فرد واحد، وإنما على عبقرية الأكثرية...»؛ أى أنها لا تؤسس فى جيل واحد، وإنما فى فترة طويلة من قرون عديدة وعصور كثيرة من رجال» (٣١). إنها تقوم على الحكمة الجمعية، وخبرة أجيال كثيرة من رجال. لقد برهنت دساتيرها وممارساتها على استحقاقها عن طريق اجتياز الاختبار العملى الشاق، أى اختبار الزمن.

تذكرنا أطروحة «كاتو» بصورة مباشرة بما طورّه السياسى الإنجليزى «إيدموند بيرك» فى زمن متأخر إلى حد كبير. يبرهن «إيدموند بيرك» على أن تفوق الدستور البريطانى يكمن فى واقعة تقول إنه لم يكن نتاج اختلاق أو تخطيط واع. فهو لم «يصنع بناء على خطة منتظمة، أو بأية وحدة من التدبير»، وإنما تطور فى مدة طويلة من الزمن، وعن طريق تنوع من الأحداث؛ فقد توافقت الأجزاء «بالتدريج، وبصورة غير محسوسة، بعضها مع بعض» (٣٢). ويمثل كماله قمة مسار طبيعى، مسار لنمو بطىء، ومتواصل، وغير واع فى الغالب (٣٣).

إن فهم «بيرك» يصور خلافاً جذرياً مع موقف المفكرين الكلاسيكيين. فلقد افترض هؤلاء المفكرون أن نظام الحكم الأفضل هو نتاج للعقل والتخطيط الواعى.

وثمة دليل على أن شيشرون نفسه يقترب من الآراء الكلاسيكية أكثر من بيرك في هذه المسألة. ولا يبدو أن الاختلاف الأساسى بين شيشرون والمفكرين اليونانيين الأوائل ينشأ من اختلاف حول المبدأ - أى تفوق التخطيط على الحدث - بل ينشأ من السؤال عما إذا كانت الخطة الأفضل، من المحتمل أكثر أن تنشأ من مجهودات شخص واحد حكيم، أو من مجهودات سلسلة من الأشخاص الحكماء. ولم يرفض شيشرون ببساطة إمكان أنه يمكن أن تكون الدولة الأفضل نتاج حكمة مؤسس واحد. فهو يتفق مع «بوليبوس» بالنسبة لإنجازات «ليكورجوس»؛ المشرع الإسبرطى، ويختتم تفسيره لإسهامات «روميلوس» فى تطوير النظام الرومانى الناضج بهذه اللمحة:

«ألا تعلم إذن أنه بحكمة رجل واحد لا يظهر شعب جديد إلى الوجود، ثم يترك بعد ذلك كطفل رضيع يصرخ فى المهد، وإنما يترك كامل النضج بالفعل» (٣٤).

بيد أن هؤلاء الحكماء المرموقين نادرون. ومن المعقول أكثر أن نخطط على أساس ما نرى أنه الوضع المحتمل للأمر. فمن المحتمل بصورة كبيرة أن هناك سلسلة من أشخاص قادرين إلى حد ما نتوقع أن كل واحد منهم يستطيع أن يطبق بعض دروس الخبرة على مهمة التطوير التدريجى لنظام الحكم. ويستحق التفسير التاريخى نفسه فحصاً دقيقاً: لأنه لا يبدو أنه يخلو من التهكم. يؤكد لنا شيشرون فى محاوره «القوانين» أن التاريخ يتميز عن الشعر بإشارته إلى الحقيقة وليس إلى الخيال. وهناك عدد من الفررض التى توجد فى محاوره الجمهورية تشير إلى أن رواية «سيبيو» للأصول الرومانية تفتقر إلى هذا المعيار. إننا نتلذذ فى مسألة ما برواية تأليه «روميلوس»، ونحن واثقون أن الرواية لا بد أن تكون صادقة؛ لأن الناس فى عصر «روميلوس» قبلوها بوصفها صادقة، وهو عصر الثقافة والتعليم كما قيل لنا عصر عندما كان الناس «يسرعون فى السخرية مما لا يمكن أن يحدث، ويرفضونه باحتقار» (٣٥). ولكى يدعم شيشرون هذا التأكيد الأخير، فإنه يقدم بعض النماذج من القمم الثقافية التى صعد إليها أناس

هذا العصر من الثقافة والتعليم. بيد أن هذه النماذج ليست إلا وضع الثقافة عند اليونان؛ لأنها لم تُقدم نماذج تسمح للقارئ بأن يقوم بصنع أحكام عن وجود أو غياب ثقافة مشابهة في روما. والأمر متروك لنا لأن نستمد نتائجنا الخاصة. يشير «سيبيو» من ثم إلى أولئك الأسلاف المثقفين والمتعلمين بصورة مزعومة على أنهم قرويون سذج، ونحن نعرف أنهم بعيداً عن الشك في هذه الروايات كانوا يرغبون في قبول الرواية التي تخص روميليوس عن سلطة «قروى ساذج». وفضلاً عن ذلك عندما تُثار المسألة في علاقة مختلفة في محاوره **القوانين**، لا يتردد شيشرون في أن يصف الرواية بأنها خرافة.

ليس المقصود من تصوير «سيبيو» أن يكون تاريخاً بسيطاً، وإنما المقصود منه بالأحرى، تقديم صورة مثالية للماضي الروماني، أعني مزيجاً حكيماً من الحقيقة والوهم. إنه يهدف إلى بيان حكمة الأصل الرومانية وعدالتها للمواطنين؛ أى يبين لهم الأسس الراسخة التي يقوم عليها هذا النموذج الروماني من نظام الحكم المثالي. إن هذا التصوير هو في ماهيته نموذج متأن «لوضع النبيل» الأفلاطوني. وبينما يفتقر هذا التفسير النافع لأسس الدولة بالضرورة إلى الحقيقة الفلسفية، فإنه قد يكون جوهرياً لتماسك المجتمع السياسى ولوجوده. إن مهمة السياسى، كما يخبرنا شيشرون، لا تكمن في التحطيم الكلى لتلك الأساطير التقليدية، إن لم تكن فلسفية، وإنما في وضع الحقيقة الجزئية التي قد تحتوى عليها في خدمة تلك السياسات التي يخبرها العقل بأنها تنقل خير المجتمع.

كما أن عرض «سيبيو» التاريخي يخدم في افتراض أن المعنى المؤقت الذي يكون به نظام الحكم المختلط هو بالفعل نظام الحكم الأمثل. يشير تفسيره إلى أن الانهيار الروماني بدأ بالفعل بتحويل الملكية إلى طغيان. ولم يتم إدخال نظام الحكم المختلط إلا بمرور بعض الوقت بعد أن بدأ هذا الانهيار. إن نظام الحكم الأمثل المطلق هو بالنسبة لشيشرون، كما هي الحال بالنسبة للفكر الكلاسيكى بوجه عام، ذلك الذي تكون فيه الحكمة حقاً مطلقاً في الحكم، أعني أن الحكم المطلق للحكيم (أى الأرستقراطية الحقيقية)، والحكم المطلق للشخص الواحد الذي يشتهر بالحكمة

والفضيلة (أى الملكية الحقيقية) هو صورة الحكومة التى يُرغب فيها بصورة كبيرة. لقد كان حكم الحكمة، وعن طريقها، ممكناً فى ظل الملوك الرومان الأوائل، بيد أن ذلك لم يثبت أنه صحيح إلا من حيث إن الملكية حافظت على طابعها المميز. واعتمد طابعها بدوره على وجود تتابع الملوك الحكماء والفضلاء، واعتمد من ثم على الصدفة، وليس على التخطيط. ومن أجل ذلك برهنت الملكية عملياً على أنها الملاذ الأخير لأنظمة الحكم البسيطة، «الأولى والأكثر يقيناً»، للانهييار^(٣٦)، ولم تتطلب بالفعل، كما يؤكد شيشرون، إلا أعمال الشطط لملك واحد، وهو تاركينوس لكى يجعل اللقب الخالص للملك بغيضاً للشعب الرومانى^(٣٧).

وتشير رواية «سبيو» إلى أن «الدستور الممتاز» الذى وضعه روميلوس، وحافظ عليه الرومان لأكثر من مائتى عام بدأ فى الاضمحلال مع هذا التحول من الملكية إلى الطغيان. لقد كُتب التاريخ اللاحق لروما عن طريق سلسلة من المحاولات الناجحة، كثيراً أو قليلاً، لضبط قوى هذا التحول التى أطلق لها العنان. ولقد ظهر نظام الحكم المختلط كمحاولة لإشباع الظمأ الشعبى للحرية، بينما يستعيد من جديد فى الوقت نفسه مكانة للحكمة والفضيلة اللتين تميزان الملكية. وينبهننا شيشرون فى محاوره «القوانين» إلى أن مهمة السياسى هى أن «لا يحدد فحسب ما (هو) أفضل، بل ما (هو) ضرورى أيضاً»^(٣٨). ومن معايير مهارته السياسية مدى فهمه لتعاليم الضرورة وصنوف النجاح فى العمل داخل مجال الإمكانيات التى تسمح بها الضرورة. وعندما يكون الحكم المطلق للحكيم مستحيلاً، فإن نظام الحكم المختلط يسمح للسياسيين بأن يحاولوا أن يكفلوا الرضا الشعبى بحكم الحكمة، وأن يحققوا من ثم ذلك الاقتراب من الحكم الأفضل الذى يمكن تصوره بالنسبة لمعظم المجتمعات. إن نظام الحكم المختلط يدمج صفات ما نسميه «حكم القانون». إنه يحاول أن يجسد نصائح المؤسس الحكيم فى القوانين الأساسية للدولة، ويؤكد من ثم أن إدارة هذه القوانين اللاحقة، أو تكملتها، توضع فى أيدي أولئك الذين هم أقل احتمالاً أن يحيدوا عنها، ومن المحتمل أكثر أن ينفذوها طبقاً للروح التى تتخللهم. ويصور شيشرون بالتفصيل العناصر الجوهرية

لهذه النصائح الأساسية وصفات الطبقة الحاكمة فى «القوانين».

تكمّن القوة الخاصة لنظام حكم كهذا فى استقراره النسبى؛ ومع ذلك فهو من حيث إنه يحاول عبور الهوة بين الحكمة والرضا الشعبى، فإنه يقوم على أساس محفوف بالمخاطر. وليس من السهل باستمرار تحقيق نظام حكم كهذا، وإذا ما تحقق، فإنه يصعب المحافظة عليه لمدة طويلة. وحتى إذا كان نظام الحكم الثانى هذا مثالياً، فإن هذا الاقتراب مما هو مثالى ببساطة قد لا يكون ممكناً بالنسبة لكل الشعوب، أو فى جميع الأزمنة.

من هذا التحليل لنظام الحكم الأفضل، تتحول المناقشة إلى النظر فى القول بأن الظلم، وليس العدالة هو بالضرورة أساس السلوك الناجح فى شئون أى دولة. وعلى الرغم من أن فيلوس؛ وهو شاك أكاديمى آخر، يتنصل من أى اعتقاد فى الحجج، فإنه يوافق على أن يقر بحالة الظلم كما صورها «كارنيداس» (٢١٤ - ١٢٩ ق.م)؛ وهو شاك أكاديمى سابق. ويسير تصوره من مقدمتين رئيسيتين هما:

١- العدالة عرف وليست طبيعية.

٢- العدالة حمق.

وهو يذهب فى بداية حجته إلى أنه إذا كانت العدالة طبيعية، فإنها ستكون بالتالى، واحدة بالنسبة لكل الناس، باستمرار وفى كل مكان، مثلها فى ذلك مثل إحساس الإنسان بما هو حار وما هو بارد. والواقع أن تصور الإنسان لما تستلزمه العدالة لا يتنوع بالفعل من أمة إلى أمة فحسب، بل حتى من عصر إلى آخر داخل الدولة الواحدة. فالعدالة ليست طبيعية، بل هى بالأحرى نتاج المجتمع البشرى، وهى بصورة خاصة نتاج هذا المجتمع البشرى أو ذاك. إنها لا تقوم على الطبيعة، بل على المنفعة؛ أى أنها لا تُرغب لذاتها، ولكن على أساس التربية. إنها ليست ثابتة؛ لأن مضمونها لا يعتمد على الظروف فقط. إنها تنشأ إلى حد كبير من خوف الإنسان من أنه سيتعرض دوماً فى ضعفه بدون هذه الترتيبات لنهب الآخرين، لا سيما نهب أولئك الذين هم أقوى منه.

تبدأ القوة الثانية والأساسية لهذه الحجة التى يقدمها «فيلوس» بالقبول المؤقت

للمقدمة التى تم إنكارها من قبل، وهى أن هناك، فى واقع الأمر فهماً عاماً بين الناس فيما يخص التعاليم الأساسية للعدالة. ولكى نلاحظ هذه التعاليم بأمانة، يجب علينا أن نصطدم بالطبيعة البشرية، لأن تعاليم العدالة قلماً تتحد مع تعاليم الحكمة والاهتمام بالذات.

«تحثنا الحكمة على أن نزيد مصادرها؛ تحثنا على أن نزيد ثروتنا، وعلى أن نمد حدودنا..... تحثنا على أن نسيطر بقدر المستطاع بوصفنا رعايا كثيرين، على أن نستمتع بالذات، على أن نصبح أثرياء، على أن نكون حكاماً وسادة؛ وتعلمنا العدالة من جهة أخرى أن نشفق على كل الناس، وأن نضع فى اعتبارنا مصالح الجنس البشرى كله، وأن نعطي كل شخص حقه، وأن لا نمس الملكية المقدسة أو العامة، أو ما يخص الآخرين» (٣٩)

وإذا صحَّ ذلك، فإن العدالة لا يمكن أن تكون ببساطة، طبيعية لأنه لا يمكن أن نتوقع بصورة معقولة أن الإنسان والمجتمع السياسى يختاران مجرى الفعل الذى يكون عادلاً، مع أنه يبلغ ذروة الحمق فى الوقت نفسه. فلو أن روما كانت قد امتثلت، كما يؤكد فيلوس، لمتطلبات العدالة فى جميع الأحوال، لما كانت الآن إمبراطورية، بل لظلت قرية شديدة الفقر. إن الحكمة توصى بأنه ينبغى علينا أن نبحت عن مظهر العدالة لا عن جوهرها؛ لأن المرء فى هذه الحالة سوف يستفيد من المزايا التى تنشأ من سمعه بالعدالة، ويتجنب فى الوقت نفسه البلايا التى قد تلازم الامتثال الصارم جداً لمتطلباتها.

لقد أوكل إلى «ليليوس» Laelius، أكبر المجموعة سناً وأكثرهم محافظة، مهمة تقديم الحجج على صحة العدالة. ولسوء الطالع لم يبق من قوله سوى شذرات. وأكثر هذه الشذرات أهمية الشذرة التى يجمال فيها تصويره؛ أعنى التصور الرواقى للقانون الطبيعى. وهذه الشذرة هي:

«إن القانون الصحيح هو العقل السليم الذى يتفق مع الطبيعة؛ فهو ذو تطبيق كلى لا يتغير، ودائم؛ إنه يدعو إلى الواجب عن طريق أوامره،

ويمنع الفعل الخاطيء عن طريق نواهيه. ولا يفرض أوامره أو نواهيه على الناس الأخيار بدون جدوى، على الرغم من أنه لا يكون لها أى أثر على الأشرار. إنها لخطيئة أن نحاول تغيير هذا القانون، وليس من المسموح به محاولة إلغاء أى جزء منه، ومن المستحيل إلغاؤه تمامًا. إننا لا نستطيع أن نتخلص من إزاماته عن طريق مجلس تشريعى أو شعب، ولسنا بحاجة إلى أن نبحث خارج أنفسنا عن مفسر أو شارح له. وليست هناك قوانين مختلفة فى روما، وفى أثينا، أو قوانين مختلفة الآن، وفى المستقبل، ولكن هناك قانونًا واحدًا دائمًا لا يتغير يصلح لكل الأمم ولكل العصور، وسوف يكون هناك سيد واحد وحاكم واحد، أعنى الله، يحكمنا جميعًا، لأنه هو صاحب هذا القانون، وهو الذى ينشره ويعلنه، وهو الذى ينفذه» (٤٠).

وبينما لا يفرض أوامر هذا القانون، أو بصورة دقيقة لا يمكن أن يفرضها أى موجود بشرى، فإنه لا يمكن أن يتجاهلها دون أن يناله جزاء. فالفرد الذى يحيد عنها، ينكر ما هو أفضل فى طبيعته الخاصة، ويعانى بالتالى من العذاب العقلى الذى ينشأ من ازدراء الذات والضمير. ويفترض «لِيلْيُوس» أن ثمة إخفاقًا يصيب الدولة، ويتمثل فى نهاية الأمر فى دمارها. وبالنسبة لادعاء «فيلوس» أن دربى العدالة والحكمة يفترقان بالضرورة، فإن «لِيلْيُوس» يعارض التأكيد بأن فعل ما هو عادل يبرهن باستمرار على أنه المجرى الأكثر حكمة والأكثر جزاء للفعل. وعلى الرغم من أنه يُعتقد باستمرار أن الموقف الذى طوره «لِيلْيُوس» هو أيضًا موقف «شيشرون»، فإن هناك سببًا للاعتقاد أن شيشرون ينظر إلى مذهب «لِيلْيُوس» الأخلاقى الصارم، وإلى ما يُغرى المرء لأن يسميه «بميكيافيللية» فيلوس على أنهما غير كافيين أساسًا. فبينما يكون من الأفضل إلى حد كبير من الناحية العملية أن تسعى الدولة إلى الاسترشاد بالمتطلبات الصارمة للعدالة وليس التصور الذى تكون معاييرهِ جزافية أو ليس لها معنى، فإنه قد يكون من المستحيل حتى بالنسبة لأفضل الدول أن لا تفعل سوى أن تقترب من معيار العدالة الكاملة. وهذا

درس من الدروس التى حاول «سيبيو» أن يعلّمه أثناء تقديم تفسير للماضى الرومانى فى الكتاب الثانى من «الجمهورية». وحتى ماضى نظام الحكم هذا، أعنى نظام الحكم الذى يصوره «سيبيو» بأنه نظام الحكم الأفضل، لم يخل من الظلم، حتى إن الرومان «الأكثر عدالة» لم يترفعوا عن السلب والقتل، كما يرى فيليوس. إن نتيجة شيشرون هى نفسها نتيجة أفلاطون: وهى أن نظام الحكم العادل تماماً يجاوز مجال الإمكانيات البشرية. فمتطلباته قاسية جداً. إن السياسى الحكيم يبدأ، عندما يحاول أن توجهه هذه المعايير فى ممارسته، بفهم مؤداه أن هناك احتمالاً ضئيلاً، إذا سلمنا بطبيعة الإنسان والمجتمع السياسى، أنه يمكن تحقيقها، أو أنها سوف تتحقق تماماً، فى أى دولة.

ويسرى هذا التصور للقيود الملازمة للحياة السياسية فى فكر شيشرون بقوة. ويمكن أن نلاحظ بصفة خاصة فى تلك الفصول من محاوره القوانين التى يفحص فيها، هذه المرة باسمه، مسألة العدالة، ومسألة حالة القانون الطبيعى وخاصيته. إن البحث فى محاوره القوانين تحت عليه الرغبة فى إعداد قانون يناسب نظام الحكم المختلط، أى نظام الحكم الذى تحدث عنه فى محاوره الجمهورية. وعلى أية حال يفترض إعداد القانون الوضعى الذى يكون هذا القانون بحثاً أكثر كمالاً، وفلسفياً فى جوهره، لعدد من مسائل أخرى.

«لأنه يجب علينا أن نفسر طبيعة العدالة، ويجب علينا أن نبحث عن ذلك فى طبيعة الإنسان، كما أنه يجب علينا أن ننظر إلى القوانين التى ينبغى أن تُحكم عن طريقها الدول؛ ثم يجب علينا أن نعالج قوانين الأمم ومراسيمها التى صيغت من قبل وكتبت؛ ومن بين هذه القوانين لم يخفق القانون المدنى للشعب الرومانى - كما يسمى - فى أن يجد مكاناً (٤١).

لقد خُصص الكتاب الأول من محاوره القوانين لهذا البحث. ويؤدى البحث إلى الفهم الرواقى نفسه للإنسان وللكون، وهو الفهم نفسه الذى يشكل أساساً لموقف «لِيلْيُوس» فى محاوره الجمهورية (٤٢). فالإنسان هو المخلوق الطبيعى

الوحيد الذى يمتلك نفساً عاقلة، ويشارك فى الملكة الإلهية للعقل مع الآلهة، ويوجد فى كون عقلى منظم. وقد يميز عن طريق امتلاكه الفريد للعقل، النظام العقلى الشامل، ويتكيف معه. وبقدر ما يحقق ذلك، أى بقدر ما يخدم العقل بوصفه عنصره الحاكم والمرشد، فإنه يحقق طبيعته إلى أقصى درجة، ويشارك فى القانون والعدالة مع الآلهة. ولأن العقل هو الملكية العامة لجميع الناس، فإن هذه الحياة الأسمى؛ أى الحياة «وفقاً للطبيعة» تكون متاحة، على الأقل من الناحية النظرية، لكل الناس: «إذ لا يوجد موجود بشرى من أى جنس، إذا وجد مرشداً، لا يستطيع أن يبلغ الفضيلة» (٤٣).

ومن ثم يبدو أن تعاليم شيشرون فى محاوره **القوانين** تنسجم مع الموقف الرواقى الذى طوره «ليليوس» فى محاوره «**الجمهورية**». وسواء كان الأمر ببساطة هكذا، فإنه يظل مع ذلك عرضة للتساؤل والشك. إذ إن تعليقات شيشرون على القانون الطبيعى مثلاً صُدِّرت فى محاوره **القوانين** بقول مؤداه أنه ليس متأكداً من حقيقتها، على الرغم من أنها تبدو له صحيحة «باستمرار وفى أغلب الأحيان» (٤٤). ويطلب فى موضع آخر من أعضاء مدرسته الخاصة، أعنى الشاكِّين الأكاديميين، أن لا يفحصوا حجته بإمعان كبير، لأنهم إذا: «هاجموا ما نعتقد أننا كوناها بصورة جميلة، فإنهم سيلحقون به ضرراً كبيراً» (٤٥). إن هناك سبباً جيداً للاهتمام بشيشرون؛ لأن التعليم الرواقى الأساسى الذى يقدمه بوصفه تعليمه هو الخاص فى محاوره **القوانين** يقوم من ناحية على فهم للعناية الإلهية، وغائية تنظر إلى الإنسان على أنه مركز كل شىء فى الكون وقد فحصها ورفضها فى عمليتين أخريين هما «فى طبيعة الآلهة»، و «فى التنبؤ بالغيب».

ومن المعقول أن نفترض أن لهذا التناقض الظاهرى جذوره فى واقعة مؤداه أن التعليم فى محاوره **القوانين** لا يُقدم إلى فلاسفة، وإنما إلى كل الناس الشرفاء والنبلاء. إن المهمة المباشرة مهمة عملية: وهى «تطوير الأساس الصارم للدول، وتقوية المدن، ومعالجة أمراض الشعوب» (٤٦).

«ولهذا السبب فإننى أريد أن لا أهتم بصفة خاصة بإرساء المبادئ

الأولى التى لم يُنظر إليها بحكمة، ولم تُبحث بدقة. إننى لا أستطيع، بالطبع أن أتوقع أنها تُقبل بصورة كلية، لأن ذلك مستحيل، لكنى أبحث عن موافقة كل أولئك الذين يعتقدون أن كل شىء صواب وشريف يجب أن يُرغب من أجل ذاته، وأنه لا شىء أيا كان يجب أن يُعد خيراً إذا لم يستحق الثناء فى ذاته، أو على الأقل يجب ألا يُنظر إلى أى شىء على أنه خير عظيم إذا لم يمكن الثناء عليه لذاته» (٤٧).

لقد اختيرت الحجج التى قُدمت لتدعيم هذه المبادئ، وإلى حد ما المبادئ ذاتها بقصد أن يستعين بها هؤلاء الأشخاص، وليس ببساطة وأساساً، بقصد يقين نظرى. وإذا وُضعت غاية شيشرون فى الاعتبار، فإنه يصبح من الممكن بالتالى فهم قبول «أتيكوس» غير المشروط فى محاوراة القوانين للتعاليم التى تخص اللاهوت وأولوية الدين فى الدولة^(٤٨). ومن الملائم تماماً بالنسبة لأتيكوس فى قدرته بوصفه مواطناً رومانياً أن يقبل هذه التعاليم المفيدة من الناحية السياسية، على الرغم من أنه لم يستطع، من حيث إنه فيلسوف أبيقورى، أن يسلم بصحتها النظرية. يشترك أتيكوس وشيشرون فى تقدير أهمية هذه التعاليم بالنسبة «للأساس الراسخ للدول». إن المبادئ الرواقية، حتى على الرغم من أنها غير كافية على المستوى النظرى، فإنها تلائم بصورة مذهشة، تحقيق هذه الغاية المهمة.

وتنعكس إشارة أبعد لموقف شيشرون وبالشروط القاسية التى يقبل بها موقف الرواقين فى معالجته الخاصة للقانون الطبيعى. ولم تكن لدى «ليليوس»، عندما يبرهن على قضية العدالة، صعوبة فى التوفيق بين ممارسات الماضى الرومانى والمتطلبات الصارمة للعدالة التى تتجسد فى القانون الطبيعى، وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يشك فى أن قواعد القانون الطبيعى متاحة تماماً لكل شخص. إن تفسير «سيبيو» التاريخى لا يدع مجالاً للشك فى أن شيشرون لم يشارك فى وجهة النظر المتفائلة عن الماضى الرومانى، ولم يقبل، كما افترض من قبل، المقدمة الأساسية لوجهة النظر هذه، أعنى أن المتطلبات الصارمة للعدالة يمكن أن تلائم متطلبات المجتمع المدنى. وأخيراً، فإنه لم يكن متأكداً على الإطلاق من أن كل شخص مُعد على حد

سواء لأن يكتسب فهماً كاملاً للقانون الطبيعى، ومُعَد على حد سواء لأن يوجهه هذا القانون. وبينما قد يكتسب كل الناس من حيث المبدأ الحكمة والفضيلة الضروريتين لحياة التفوق البشرى؛ أى الحياة وفقاً للطبيعة؛ أى الحياة التى يوجهها عقل متطور تماماً، فإن قلة منهم يفعلون ذلك فى واقع الأمر. إن قلة تجد ذلك التوجيه الذى تحدث عنه من قبل؛ إذ إن البعض يخضع تماماً وبسهولة: «لعادات سيئة ومعتقدات زائفة»، ولإغراءات اللذة والرذيلة^(٤٩) وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الممكن تماماً أن لا تتفق المتطلبات الكاملة للقانون الطبيعى مع حاجات المجتمع البشرى كما نعرفه. يفترض شيشرون فى محاوره **الجمهورية** مثلاً، أن قانون الحكيم؛ أعنى القانون الطبيعى المطلق، يحدد حقوق الملكية ببساطة على أساس القدرة على استخدام الملكية جيداً^(٥٠). إن الدرس واضح وجلى، وهو أن القانون الطبيعى الخالص والمطلق قد لا ينطبق على الموقف البشرى العادى. إن القانون الطبيعى الذى يجب أن تشير إليه أنشطة الناس ودولهم عادة، لابد أن يكون صياغة مخففة لهذا القانون الحقيقى، ذلك القانون الذى تكون معايير أدنى بالضرورة.

ويوجد فهم مماثل فى مناقشة شيشرون لقواعد السلوك الشخصى، أو الفعل «**في الواجبات**». فقد اتضح فى الحال أن المعيار الذى نوقش هناك هو ذلك المعيار الذى يحكم سلوك الإنسان الأحمق وليس الإنسان الحكيم^(٥١). فبينما يكون كافياً لأن يوجه حياة معظم الناس، فإنه أدنى من ذلك المعيار الأسسمى؛ أى معيار الطبيعة ذاتها، الذى يوجه أفعال الإنسان الحكيم، كما أن تعريف القانون الطبيعى الذى يقدمه شيشرون فى مواضع عديدة فى محاوره **القوانين** يمتلك هذا الطابع المزدوج فهو، مثلاً يتحدث فى الكتاب الثانى عن القانون الطبيعى بهذه اللهجة:

«إننى أجد أن رأى الأشخاص الأكثر حكمة ليس نتاجاً للتفكير البشرى، ولا لأى تشريع من تشريعات الشعوب، وإنما هو شىء أزلى دائم يحكم الكون كله عن طريق حكمته فى الأمر والنهى. ولذلك فإنهم اعتادوا أن يقولوا إن القانون هو العقل الأول والنهائى لله،

الذى يوجه عقله كل الأشياء عن طريق الإجبار أو القسر. وإذا تساءلنا لماذا يثنى على هذا القانون الذى أعطته الآلهة للجنس البشرى؛ فإن الإجابة هى أن ذهن وعقل المشرع الحكيم هو الذى ينطبق على الأمر والنهى (٥٢).

لا يتوحد القانون الأزلى الدائم الذى يحكم الكون ويوجد فى «العقل الأول والنهائى لله»، أى القانون الذى يشير إليه شيشرون وليليوس فى موضع آخر من حيث إنه «العقل الأسمى الجوهرى فى الطبيعى» (٥٣)، نقول لا يتوحد هذا القانون بالضرورة بالصورة الثانية والأدنى للقانون؛ أعنى «عقل وذهن مشرع حكيم هو الذى يطبق الأمر والنهى». إذ إن القانون الأخير مستمد من الأول ويقوم عليه، لكنه يعكس فهمًا للمعايير الأدنى التى تكون جزءاً ضرورياً من الحياة السياسية. «إن الطبيعة الجوهرية للدولة كثيرا ما تهزم، العقل» (٥٤). ومن ثم فإن المشرع الحكيم والسياسى يعدلان متطلبات العدالة الخالصة والعقل الخالص، كما يفعل شيشرون فى تكوين الصياغة التى تناسب الدولة «المثالية» فى **محاورة القوانين**، حتى إنها تصبح مطابقة لمتطلبات المجتمع المدنى. ولا بد بالطبع من ملاحظة أن هذا الفهم لا يجبر شيشرون على أن يعتنق الموقف الذى طوره «فيلوس»، وهو أن العدالة تعسفية، أى أنها ليست طبيعية، بل هى اتفاقية؛ لأن متطلباتها الأساسية ليست واحدة باستمرار وفى كل مكان. إن جوهر العدالة البشرية، على الرغم من أنها تهتم بما هو خاص وتعتمد على تنوع الظروف الممكنة، ليس تعسفيا بالنسبة لشيشرون. إن المعايير تبقى، حتى على الرغم من أن تحقيقها الكامل لا يكون ممكناً تماماً، إذا سلّمنا بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع السياسى. إنها تستمر فى أن تقوم بوصفها توجيهات للفعل البشرى، ويجب على المرء أن يحاول باستمرار أن يقترب منها بقدر المستطاع.

توضح **محاورة القوانين** مسألة حالة الحياة النشطة، أو السياسية التى بدأ بها البحث فى **محاورة الجمهورية**. إن بحث شيشرون فى هذين الكتابين يتجه إلى فهم

لطبيعة الأشياء السياسية. لقد حاول كما فعل أفلاطون من قبله أن يتعقب هذا البحث الأكثر اتساعاً عن طريق بيان طبيعة النظام السياسى الأفضل. ومن نتائج البحث فهم الحدود الجوهرية للحياة السياسية. لابد من تخفيف العقل والعدالة إلى حد ما لكى يواجهها حاجات الحياة العملية أو السياسية. ولابد أن يعى هذه الحقيقة أولئك الذين يكونون فى وضع الاختيار بين طريقتى الحياة؛ أى النشطة والتأملية.

هوامش

1. Reprinted by permission of the publishers from "Marcus Tullius Cicero, Laws, trans. C.W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1928), I. 58; Tusculan Disputations, trans. J.E.King ("Loeb classical Library" {Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927} I. 1-8.
2. Tusculan Disputations I. 1-5; II. 4; IV. 5-6.\3. The doctrines of this school are considered in detail in E. Zeller, the Stoics, Epicureans and Sceptics (London: Longmans, Green, 1870); and Edwyn Bevan, Stoics and Sceptics (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1959).
3. Laws II. 39.
4. Tusculan Disputations V.11.
5. Paul Friedlander, plato' An introduction (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 154-70.
6. Reprinted by permission of the publishers from "The Loeb Classical Library," Cicero, Republic, trans. C. W. keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928) I.2.
7. Ibid., I. 15.
8. Ibid., I. 28.
9. Ibid., III 4-6.
10. Ibid., I. 8.
11. Laws I. 37.
12. Laws II. 35.
13. Republic II. 66.
14. Laws III. 37.
15. Republic II. 52.
16. Ibid., I. 39.
17. Ibid.
18. Laws III. 3.
19. Ibid., III. 5.

20. Republic I. 54.
21. Ibid., I/ 43.
22. Ibid., I. 68.
23. Ibid., I. 69; II. 57, 69.
24. The Histories, trans. W. R. Paton ("Loeb Classical Library"
{Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1927}), VI. 11.11.
25. Ibid., VI. 11.12.
26. Republic II. 57-58.
27. Laws II. 30; III. 24-25, 28, 38.
28. Ibid., III. 25.
29. Ibid., III. 30.
30. Ibid., III. 31.
31. Republic II. 2.
32. The Works of Edmund Burke (London: "Bohns stansard Li-
brary"), II, 554; V, 253-54.
33. Ibid., II. 307-8.
34. Republic II. 21.
35. Ibid., II. 19.
36. Ibid., I. 65.
37. Ibid., II. 52.
38. Laws III. 26.
39. Republic III. 24.
40. Ibid., III. 33.
41. Laws I. 17.
- 42 For details in regard to the Stoic teaching see E. Vernon Arnold,
Roman Stoicism (Cambridge: Cambridge University Press,
1911).
43. Laws I. 30.
44. Ibid., I. 19.
45. Ibid., I. 39.
46. Ibid., I. 37.
47. I bid.
48. Ibid., II. 15-69.

- 49. Ibid., I. 29-34, 47.
- 50. Republic I. 27.
- 51. De Officiis I. 7-8; III. 11-17.
- 52. Laws II. 8.
- 53. Republic III. 33; Laws I. 18.
- 54. Republic Ii. 57.

قراءات

- A. Cicero. Republic. Bk I, VI.
Cicero. Laws. Bk I.
- B. Cicero. Republic.
Cicero. Laws.
Cicero. Offices. Bks I, III.

القديس أوغسطين

(٣٥٤ - ٤٣٠)

القديس أوغسطين st. Augustine هو أول كاتب يعالج موضوع المجتمع المدني بصورة شاملة - قليلاً أو كثيراً - فى ضوء الموقف الجديد الذى أوجده ظهور الدين المنزل ومواجهته للفلسفة فى العالم اليونانى - الرومانى. ورث بوصفه رومانيا الفلسفة السياسية التى شرعها أفلاطون، وأصبحت ملائمة للعالم اللاتينى عن طريق شيشرون، وقام بصياغتها من جديد لعصره هو، وعدل، بوصفه مسيحياً، هذه الفلسفة لكى تناسب متطلبات الإيمان. ولذلك، فإنه يبدو كما لو لم يكن المنشئ، مثلما لم يكن على الأقل الشارح الأول فى العصور القديمة، لتراث جديد لفكر سياسى يتميز بمحاولته صهر عناصر غير مترابطة مستمدة من مصدرين مستقلين أصلاً أو التوفيق بينها؛ وهذان المصدران هما الكتاب المقدس والفلسفة الكلاسيكية.

كتب أوغسطين فى المقام الأول بوصفه لاهوتياً، وليس بوصفه فيلسوفاً. فنادرًا ما يشير إلى نفسه على أنه فيلسوف، ولم يتعهد مطلقاً بمعالجة منهجية لظواهر سياسية على هدى العقل والتجربة فقط. إن مبادئه الأسمى لم تستمد من العقل، وإنما من الكتاب المقدس الذى لم يشك فى سلطته، وينظر إليه على أنه المصدر النهائى للحقيقة التى تخص الإنسان بوجه عام، والإنسان السياسى بوجه خاص. ومع ذلك فإلى الحد الذى يقوم اختيار موقفه على نظر سابق للبديل الأكثر أهمية لهذا الموقف، فإنه يفترض فهماً للفلسفة السياسية، أو الأشياء السياسية، كما تبدو أمام العقل البشرى الذى لا يستعين بشئ.

تمتع المسيحيون فى الغالب منذ البداية فى بحث هذه المسائل الفلسفية بقدر من الحرية أكبر من أندادهم من اليهود، أو المسلمين فيما بعد؛ لأن المسيحية على خلاف اليهودية والإسلام، الديانتين الأخرين العظيمتين للعالم الغربى، لم ترفض الفلسفة

بوصفها غريبة، أو لم تتحملها، لكنها حاولت منذ البداية أن تحوز على تدعيمها، وأفسحت المجال للفلسفة داخل جدران العالم المسيحي، حيث ترعرعت بدرجات متنوعة من الاستحسان الكنسى والإشراف. ولذلك يسلم القديس أوغسطين بقدرة فى الإنسان على أن يعرف ما يسبق الإيمان، وهذه المعرفة التى يتم تحصيلها دون مساعدة من الوحي، هى الاختراع والحفظ الملائم للفلاسفة الوثنيين. لقد ألغاهما الإيمان من حيث إنه المعيار الأسمى ومرشد الحياة، بيد أنه لم يبطلها أو يجعلها غير ضرورية. وحتى بعد التجلى الأخير للحقيقة الإلهية فى أزمنة العهد الجديد، لم يمنع الله، صاحب الوحي، استخدام العقل فى اكتساب المعرفة البشرية فحسب، وإنما فرض استخدامه فى اكتسابها بصورة إيجابية. ومن الحق الاعتقاد أنه يمقت فىنا «تلك الخاصة التى رفعنا بها فوق الحيوانات»^(١). إن المعرفة التى يتم الوصول إليها بهذه الطريقة تظل غير كافية، لكنها صالحة بذاتها، ويريدها الله فى نهاية الأمر بوصفها معيناً للإيمان. ويقارن أوغسطين بينها وبين موضوعى الذهب والفضة اللذين أخذهما الإسرائيلون بصورة خفية، وادعوا أنهما ملكية تامة أثناء الرحيل من مصر^(٢).

إن الفلسفة تخدم بصفة خاصة الإيمان فى ذاته وفى علاقته بغير المؤمنين. إنها تكمل الوحي الإلهى عن طريق تزويد المعرفة والتوجيه فى مناطق تخص ما يسكت عنه الوحي، ولا يكون كافياً. وقد تُستخدم الفلسفة من حيث إنها أداة لتحصيل فهم كامل للحقيقة التى يوحى بها الله حتى فى المسائل التى يتحدث عنها الوحي، وكما أن المعرفة البشرية الناقصة بالضرورة تشير إلى الإيمان من حيث إنه كمالها، فكذلك الإيمان يبحث عن فهم أكثر كمالاً لمبادئه عن طريق استخدام العقل^(٣) وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن العهد الجديد يهتم أساساً بمصير الإنسان الأزلى، فإن لديه الكثير الذى يقوله عن حالة الحكام والرعايا، وبوجه عام عن الطريقة التى يناشد بها الناس أن يعيشوا فى المدينة؛ لأن الإنسان يستحق نعمة الحياة الأزلية عن طريق أفعاله فى هذه الحياة. ولأن مجال ما هو روحى وما هو دنيوى يتقاطعان باستمرار، ويؤثر بعضهما فى بعض، فإنه يصبح ضرورياً أن نربط بينهما، وأى محاولة

لفعل ذلك لا تفترض معرفة بالوحي فحسب، بل بالفلسفة أيضاً. وأخيراً لأن الفلسفة تعالج كما تفعل، حقائق متاحة لكل الناس من حيث المبدأ، فإنها تزود بأساس عام يمكن أن يلتقى عليه المؤمنون وغير المؤمنين، وعن طريق الفلسفة وحدها يستطيع المسيحي أن يجعل موقفه معقولاً للأجانب، وأن يقاوم الاعتراضات التي تُثار ضده عن طريق أسلحتهم الخاصة^(٤). وكل هذه الاعتراضات تخدم بالتالى غرضاً مفيداً فى أنها تثير مجهودات عظيمة لمصلحة الإيمان، وتساعد على رعاية اغتباط النفس الذى يحدثه الامتلاك المريح لحقيقة يمنحها الله.

ولا داعى للدهشة بالتالى أن نجد أن أعمال أوغسطين تحتوى على الرغم من طابعها اللاهوتى بصورة علنية، على اعتبارات عديدة ذات طبيعة فلسفية بصورة دقيقة. وربما يستطيع المرء عن طريق اقتلاع هذه الاعتبارات من سياقها الساذج، أن يبنى من جديد ويقدم بصورة منهجية لما يمكن النظر إليه بصورة ملائمة على أنه فلسفة أوغسطين السياسية. ومع ذلك لأن أوغسطين نفسه على خلاف الإكوينى لم ينظر إلى الفلسفة على أنها مستقلة بذاتها، وعلم مستقل، فى مجاله الخاص، أو لأنه لم يعالج فى حقيقة الأمر الفلسفة واللاهوت من حيث إنهما علمان منفصلان، فإنه يبدو من الأفضل أن نحترم وحدة تفكيره، وأن نقدم آراءه فى المسائل السياسية بوصفها كلاً واحداً متماسكاً تحكمه مبادئ لاهوتية.

لقد كان أوغسطين على الأقل بناء على نصوص باقية الكاتب العظيم فى العالم القديم. وعمله الأكثر تبحراً، وعمله السياسى الوحيد الأكثر أهمية هو مدينة الله. ومع ذلك، فإن كتاب مدينة الله لا يحصر نفسه فى السياسة، ولا يشتمل على كل أفكار أوغسطين الأكثر ملاءمة فى هذا الموضوع. وبالنسبة لمناقشة ذات دلالة للعدالة والقانون، يجب على المرء أن يتجه إلى رسالته «فى الإرادة الحرة»، وبالنسبة لموقفه من المسألة الخلافية الخاصة باستخدام القوة الدنيوية لردع الهرطقة، يجب على المرء أن يتجه إلى أعماله التى كتبها ضد أتباع دوناتىوس. ونخص بالذكر الرسائل ٩١، ١٣٨ التى وجهها إلى الوثنى نكتاريوس، وإلى ماركلينيوس على

التوالى، وهى تقدم دفاعاً واضحاً عن آراء أوغسطين عن الوطنية والمواطنة. ولا داعى للقول بأن هناك أعمالاً أخرى كثيرة تلعب فيها الاعتبارات السياسية دوراً مهماً، حتى وإن كانت ثانوية.

تجعل الطبيعة الجدلية لهذه الأعمال التى فرضتها مع استثنائات نادرة ظروف نزاع وخلاف مستمر مع الوثنيين، والهراطقة (بصفة خاصة المانويين، وأتباع دونات، وأتباع بلاجيوس) (*)، تأويلها صعباً فى بعض الأحيان. كما أن هناك دليلاً على أن أوغسطين شارك سابقه؛ الوثنى والمسيحى، فى وجهة النظر التى تقول إنه لا يمكن حماية الحقيقة كلها فى المسائل ذات الأهمية القصوى إذا صاحب بحثها تحفظ واع فى التعبير عن تلك الحقيقة^(٥). إن الصعوبة التى تلازم الحقائق الأسمى لا تجعلها متاحة للجميع بدون تمييز. ليس الخطأ وحده يمكن أن يكون ضاراً، ولكن الحقيقة نفسها أيضاً يمكن أن تكون كذلك؛ من حيث إن الناس ليسوا جميعاً مهيين بقدر متساو، وبصورة كافية لاستقبالها. لقد علّمتنا التجربة أنه إذا استخدمت الفلسفة لتأييد الإيمان، فإنها قد تبرهن فى ظروف غير مواتية على أنها عائق إيجابى له. فقد استطاع كثير من الهراطقة العظام من القرون الأولى أن يتعقبوا مذاهب فلسفية حسنة النية وإن كانت مضللة من جانب كتاب زنادقة، وهناك باستمرار إمكان أن الفلسفة تحول نفسها مرة ثانية، عن طريق تأكيد حقها من جديد فى السمو، إلى عدو أو منافس للإيمان. إن مجرد الوجود البسيط للفلسفة داخل الحظيرة يشكل تهديداً دفيناً، ولكنه دائم، للأرثوذكسية المسيحية، ويحذر من العرض المتسر للعقول الشابة الحمقاء لتعاليمها. ويلاحظ أوغسطين أن «من يجرؤ على الشروع فى دراسة هذه المسائل بتهور وبدون نظام»، «لا يصبح محباً للدراسة، بل يصبح فضولياً، ولا يصبح متعلماً، وإنما يصبح ساذجاً، ولا يصبح فطناً متدبراً، وإنما يصبح شاكا مرتاباً»^(٦).

(*) دونات Donat هو أسقف قرطاجة فى عام ٣١٢ وكانت له آراء خاصة فى مشكلة إعادة العماد، أما بلاجيوس Pelagius فهو راهب إنجليزى كان من أكبر المعارضين للقديس أوغسطين ولمذهبه فى تفسير مشكلة الشر (المراجع).

يحاول أوغسطين أن يستبق هذه الأخطار عن طريق الكتابة على نحو يرضى حب الاستطلاع المشروع للطالب الأكثر استحقاقاً، والأكثر إقبالاً بدون تحيز لإيمان القارئ الأقل معرفة، أو الأقل فطنة الذى يكون التقديم غير العلمى للعقيدة بالنسبة له ضرورياً أو ممكناً^(٧). إن أعماله الرئيسية موجهة، فى الغالب، إلى المسيحيين الذين يبحثون عن معرفة أعمق بحقيقة موحاة إلهيا، وإلى الوثنيين المهتمين الذين قد يجدون فيها دافعاً آخر للإيمان. وقد يقال إن هذه الأعمال تكون فى الحال دفاعاً فلسفياً عن الإيمان، الذى تشدد على معقوليته، ودفاعاً لاهوتياً عن الفلسفة التى تقدم لها تبريراً على أساس الكتاب المقدس. إنها تكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين الفلسفة والحقيقة الموحى بها من أجل إقامة انسجام جوهري بينهما، بالإضافة إلى السمو البعيد للحقيقة الموحى بها على الفلسفة. إنها خُطت لتجعل الطالب الذى تقدم فى معرفة الإيمان أكثر وعياً بمضامين معتقداته، وتحاول فى الوقت نفسه، أن تزيل أى عقبة يمكن أن تقف فى طريق أى قبول معقول للحقيقة الموحى بها من جانب غير المؤمن. إنها تناقش بالتالى فى وضوح نقاط الاتفاق الفعلى أو الممكن بين الفلسفة والوحى، ولا تشير فى الغالب إلا إلى تلك النقاط التى يكون بناء عليها أى اتفاق كهذا مستحيلاً بصورة واضحة. وهى، إلى هذا الحد، تستخدم ما يسميه أوغسطين «فن إخفاء الحقيقة»^(٨). ولكى يفهم المرء هذه الأعمال فهماً كاملاً، يجب عليه أن لا يضع فى اعتباره عبارات المؤلف الواضحة فى مسألة معينة فحسب، وإنما يضع فى اعتباره أيضاً القضايا التى تثيرها هذه العبارات بصورة ضمنية أو بصورة واضحة جلية. ويجب أن يُضاف أنه بينما دافع بعض آباء الكنيسة الأوائل مثل: كليمنت الإسكندري، وأوريجين عن استخدام ألوان الكذب النبيلة فى المصلحة العامة، فإن القديس أوغسطين يندد بكل ألوان الكذب، المفيدة أو غير المفيدة، من حيث إنها شر أساساً، ولا يسلم متبعاً حكم سابق يزعم أن المسيح هو الذى وضعه، إلا بصور غير مباشرة من الكتمان، مثل سهو الكلام واختصاره. كما هو مهتم بأن يبين فى رسالته **ضد الأكاذيب** حيث يقول:

«إن إخفاء الحقيقة لا يعنى أن تقول الكذب. إن كل كذاب يكتب

لكى يخفى الحقيقة، لكن ليس كل شخص يخفى الحقيقة هو كذاب؛ لأننا، فى الغالب، لا نخفى الحقيقة عن طريق الكذب فحسب، ولكن بأن نضل صامتين... ولذلك فإنه من المسموح بالنسبة للمتكلم، والمفسر، أو المبشر بحقائق أزلية، أو حتى بالنسبة لشخص يناقش، أو يبدى رأياً فى مسائل دنيوية تخص إصلاح الدين والورع، أن يخفى فى اللحظة المناسبة أى شىء قد يبدو مناسباً لإخفائه؛ بيد أنه غير مسموح له على الإطلاق أن يكذب، وأن يخفى من ثم عن طريق أكاذيب» (٩).

ينظر أوغسطين إلى أفلاطون على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، فهو الفيلسوف الذى يقترب تفكيره إلى حد كبير من تفكير المسيحية^(١٠)، ويمضى بعيداً ليتحدث عنه بوصفه الفيلسوف الذى كان يصبح مسيحياً لو أنه عاش فى العصور المسيحية^(١١). ومع ذلك فإن مصدره الرئيسى للمعرفة المتعلقة بفلسفة أفلاطون السياسية ليس هو أفلاطون نفسه الذى لم يكن لديه سوى اقتراب محدود من محاوراته، وإنما صياغة شيشرون الرومانية والصياغة الرواقية لتلك الفلسفة كما وُجدت فى مؤلفى شيشرون «الجمهورية»، و«القوانين» وإلى حد أقل فى أعمال أخرى مثل: «فى طبيعة الآلهة» و«عن التنبؤ بالغيب». ولذلك فإن تفكير أوغسطين السياسى، فى الصورة التى يقدم فيها نفسه هو تفكير شيشرونى بصورة مباشرة أكثر من أن يكون أفلاطونياً فى المضمون والتعبير. ولسوء الطالع جاءنا مؤلفا شيشرون «الجمهورية» و«القوانين» فى حالة مشوهة. ولم يبق من الكتب الستة التى شملها هذان المؤلفان فى كل حالة إلا أقل من النصف. وعلى الرغم من الصعوبة التى سببتها هذه الفجوة، فإنه يبدو أن فكر أوغسطين يختلف عن فكر أستاذه الوثنى فى ثلاث مسائل مهمة ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً، وهى: فكرة الفضيلة، والوحدانية، والتباين بين الدين والسياسة.

طبيعة المجتمع المدني: الفضيلة المسيحية

فى مقابل الفضيلة الوثنية

قد يقال إن لب نظرية أوغسطين السياسية هو تعليمه الخاص بالفضيلة؛ التعليم الذى يمتلك جذوره فى كل من التراث الفلسفى وتراث الكتاب المقدس. الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، المزود وحده بالكلام، الذى يستطيع بواسطته أن يتواصل، وينخرط فى علاقات متعددة مع الآخرين. ولا يبلغ الإنسان كماله إلا عن طريق ارتباطه مع أقرانه، وتكوين مجتمع سياسى معهم. وحتى فى حالة البراءة، يبحث الناس عن صحبة كل منهم الآخر، ويتجهون معاً إلى الهدف النهائى للوجود البشرى. والفضيلة التى تصف المواطن من حيث إنه مواطن، وتصرف كل المواطنين إلى غاية، أو صالح المدينة العام هى العدالة. فالعدالة هى حجر الأساس للمجتمع المدنى. فعليها تعتمد وحدة أى مجتمع بشرى ونبله، وتحافظ على السلام؛ الخير العام للمجتمع، وشرط كل المنافع الأخرى التى يحصل عليها المجتمع. وبدون السلام، أى «النظام الهادئ»^(١٢)، لا يستطيع أى مجتمع أن يزدهر، أو حتى يبقى. ويعرّف أوغسطين، عن طريق الاقتباس من شيشرون باستحسان، المجتمع المدنى أو الدولة بأنه «مجموعة من الناس يربطها تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح»^(١٣). ويفسر «الحق» عن طريق «العدالة» وليس عن طريق «القانون»، ويصر على أنه لا يمكن لدولة أن يجرى فيها القانون بدون العدالة؛ لأنه حيثما لا تكون هناك عدالة، لن يكون هناك حق والعكس صحيح.

ويتبع أوغسطين فى كل ذلك التراث الكلاسيكى ويؤكد اتفاقه الجوهري مع الكتاب المقدس. واعتراضه الرئيسى على الفلاسفة الوثنيين لا يتعلق كثيراً بمذهبهم عن طبيعة المجتمع المدنى والحاجة إلى العدالة داخله بقدر ما يتعلق بعدم قدرتهم على تحقيق المجتمع المدنى. إن الفلاسفة هم أول من افترضوا أن نموذجهم عن المدينة المثالية والمرغوب فيها هو نموذج لا يكمن وجوده إلا فى القول والمناقشات الخاصة، وهو ليس نموذجاً يمكن تحقيقه بالفعل. إنهم يشيرون إلى العدالة بوصفها الشرط

السليم للمدن، غير أنهم لا يستطيعون أن يكفلوا تأديتها^(١٤) لا يمكن إنكار أن الفروض التي يصوغها الفلاسفة من أجل المجتمع، وتقدمه تستحق الثناء الكبير، غير أن فروضهم من حيث إنها مقاييس عملية تخفق إخفاقاً فاضحاً من حيث إن فسق معظم الناس الواضح والذي لا مفر منه يعوق هذه الفروض التي توضع موضع التنفيذ في المجتمع السياسى بوجه عام. إن المكان الممتاز للعدالة هو المدينة؛ ومع ذلك فإنه قلما، وربما لا توجد العدالة فيها على الإطلاق. إذ إن المدينة الفعلية تتصف، باعتراف الفلاسفة أنفسهم بالظلم وليس بالعدالة. ولكى نبرر لهم حق المدن بالمعنى الحقيقى للكلمة، يجب على المرء أن يحذف من تعريف شيشرون أى إشارة إلى العدالة أو الفضيلة. إن المدن الموجودة هي تجمعات من موجودات عاقلة لا ترتبط معاً عن طريق «تسليم عام بالحق»، بل عن طريق «اتفاق عام على موضوعات حبهم، بغض النظر عن خاصية هذا الحب، أو خيرية، أو شرية موضوعاتها»^(١٥). ويمكن تلخيص الحجة كلها على النحو التالى: عن طريق تأكيد إمكان الرغبة البارزة في العدالة البشرية الكاملة، واستحالتها العملية في الوقت نفسه يكشف الفلاسفة عن حدودها الأصلية، ولذلك فإنها تدعى على الأقل بصورة ضمنية الحاجة إلى تكملة العدالة البشرية عن طريق صورة للعدالة أسمى وحقيقية بصورة كبيرة. ومن المهم أن نلاحظ أن الدعوى ضد الفلسفة السياسية لا تنتج من مقدمات موحى بها، تكون لدى غير المؤمنين الحرية فى أن يرفضوها، أو تلك المادة من مقدمات غريبة على التخطيط الكلاسيكى. إذ إن قوتها تستمد تماماً من الواقعة التى تذهب إلى أنها تلجأ مباشرة إلى مبدأ مولده فى فكر أعداء أوغسطين، وكانوا مجبرين على أن يقبلوه، حتى إذا شكوا فى النتيجة التى تقول إنه يرمى إلى أن يستنتجها منه.

يشبه نقد أوغسطين للتراث الكلاسيكى نقد المفكرين السياسيين المحدثين لكن الأوائل منهم فى طرق كثيرة، ابتداء من «ميكيافيللى»، الذى عارض، بالمثل، ذلك التراث بسبب عدم جدواه، وعدم إمكان استعماله. لكن يحاول أوغسطين، فى مقابل «ميكيافيللى» وأتباعه أن يعظم فاعلية تعليمه عن طريق التقليل من أهداف

النشاط البشرى ومعاييره. وربما تكون مطالبه أكثر شدة من مطالب الفلاسفة الوثنيين الأكثر شدة. لقد أخفقت الفلسفة الكلاسيكية، لا بسبب المطالب غير المعقولة التى تكلف بها الطبيعة البشرية عن طريق رفضها العنيد لأن تضع فى الاعتبار كل الطابع البشرى، الذى يرثى له إلى حد كبير، لسلوك الإنسان، بل لأنها لا تعرف العلاج الملائم لضعف الإنسان الخلقى، وبالتالي لا تستطيع أن تطبقه عليه. يحاول أوغسطين متبعاً إجراءات نموذجية بالنسبة لأفلاطون أكثر من أرسطو الذى يؤثر، بصورة عامة، أن يعالج مسائل أخلاقية فى مستواها الخاص دون إشارة واضحة إلى فروضها الميتافيزيقية السابقة يحاول أوغسطين أن يستنبط معايير السلوك البشرى من مبادئ نظرية أو تسبق ما هو أخلاقى. إن مذهبه الأخلاقى يضرب بجذوره بصورة واضحة فى نظام طبيعى يؤسسه العقل النظرى. وتفرض العدالة بأسمى معانيها التنظيم الصحيح لكل الأشياء وفقاً للعقل. ويتطلب هذا النظام الخضوع الكلى والكامل للأدنى لما هو أعلى بداخل الإنسان وخارجه. ويوجد هذا النظام عندما تحكم النفس البدن، عندما يحكم العقل الشهوات، وعندما يحكم الله العقل نفسه. ويلاحظ الترتيب الهرمى نفسه، ويجب أن يلاحظ فى المجتمع كله، ونقابله عندما تطيع الذوات الفاضلة حكماً حكماً، يخضعون عقولهم بدورها للقانون الإلهى^(١٦). وهذا هو الانسجام الذى يجب أن يسود، إذا بقى الإنسان فى حالة العدالة الأصلية. يستفيد الناس فى هذه الحالة من كل مزايا المجتمع بدون أى من عنائه ومتاعبه. ويجب عليهم ألا يخضعوا إرادتهم لأشخاص آخرين، ويجب أن يشاركوا فى كل الأشياء بصورة متساوية بمودة تامة وحرية، بدلاً من أن ينافس بعضهم بعضاً من أجل حيازة الخيرات الدنيوية.

ويعلمنا الكتاب المقدس أن هذا الانسجام مزقته الخطيئة. فعن طريق الخطيئة يطلق الإنسان لشهوته ورغبته الجامحة العنان للسيطرة على أقرانه. ويتسم الاقتصاد الحالى بالفوضى لشهوات الإنسان الدنيا وميل لا يقهر إلى أن يضع المرء مصالحه الأنانية فوق الصالح العام للمجتمع. إنها حالة التمرد الدائم التى يكون مصدرها فى تمرد الإنسان الرئيسى ضد الله. والنموذج الأصلى لهذا التمرد هو الخطيئة

الأصلية، أعنى الخطيئة التى ارتكبها آدم، وانتقلت بطريقة غامضة إلى أبنائه. ونتيجة لذلك أنتجت حرية الإنسان التى يتمتع بها فى السعى إلى الخير أنتجت الظلم والإكراه. ويتجلى الإكراه فى مؤسسات المجتمع المدنى الأكثر نمطية مثل الملكية الخاصة، والرق، والحكومة نفسها التى يتم تفسير كل منها عن طريق عدم مقدرة الإنسان الحالية على أن يعيش وفقاً لتعاليم العقل^(١٧). إن الوجود الخالص لهذه المؤسسات هو نتيجة لحالة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة وتذكر دائم لها. فليست واحدة منها جزءاً من الخطة الأصلية للإبداع، ولا يكون مرغوباً فيها كلها إلا من حيث إنها وسيلة لردع ميل الإنسان إلى الشر. إن الملكية الخاصة لخيرات مؤقتة تشبع وتكبح جشع الإنسان الفطرى والذى لا يرتوى. وعن طريق استبعاد أناس آخرين من ملكية الخيرات نفسها، فإنها تزيل الشروط الخارجية، وإمكان الحياة اللامحدودة؛ غير أنها لا تعالج الرغبة الداخلية فيها. ويصدق الشيء نفسه على الرق، وعلى جميع الصور الأخرى لهيمنة الإنسان عن طريق الإنسان. وحتى المجتمع المدنى كما نعرفه هو عقاب على الخطيئة. وإذا كان يمكن أن يوصف بأنه طبيعى، فإنه لا يكون إلا بالإشارة إلى طبيعة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة. وهو يُرغب أيضاً عن طريق الله، مثل الملكية الخاصة، بوصفها وسيلة أبعد لكبح طمعه الذى لا يشبع حتى لا يهيمن. إن كل حكم يمكن فصله عن الإكراه، ويكون مستبداً إلى هذه الدرجة. ويصبح كل المجتمع السياسى تأديبياً وعلاجياً بالطبيعة والغرض. إذ إن دوره سلبى بصورة أساسية، وهو دور معاقبة المخطئين، وردع الأشرار من بين الناس عن طريق استخدام القوة.

ليست العدالة من عمل الإنسان الذى وقع فى الخطيئة؛ ولا هى النصيب المشترك الذى يميزه. فحتى الخير الذى يتناسب مع طبيعته العاقلة يفلت منه فى الغالب. ولا يوجد علاج لهذا الموقف بين المصادر الملائمة للطبيعة البشرية. إن خلاص الإنسان، بما فى ذلك خلاصه السياسى، لا يأتى له من الفلسفة، كما يرى أفلاطون، بل يأتى من الله. إذ إن النعمة الإلهية، وليست العدالة البشرية هى رابطة المجتمع، وهى المصدر الحقيقى للسعادة^(١٨). بيد أن هذه النعمة تُعطى بالتعريف

مجاناً وبصورة تطوعية لأنه يمكن أن يتلقاها الإنسان، غير أنها لا تُستحق عن طريقه لأن استحقاقات الإنسان هي نفسها نتيجة النعمة التي تُمنح، وليس مبدأها. وفي الحالة الفعلية للبشرية، تتول مهمة ضمان الحياة الخيرة إلى الكنيسة بصفة خاصة، من حيث إنها الأداة المرئية والمؤسسة إلهياً للنعمة الإلهية. ومجال المجتمع المدني محصور بشدة في المقارنة بالمجال الذي تعينه له الفلسفة الكلاسيكية. إن المجتمع المدني يستطيع في أحسن الأحوال أن يدعم السلام النسبي بين الناس عن طريق فعله الرادع، ويكفل بهذه الطريقة الشروط القليلة جداً التي تستطيع الكنيسة بمقتضاها أن تمارس تعليمها، وتوفر الكهانة. إذ إنها لا تستطيع بذاتها أن تقود إلى الفضيلة.

يؤكد حكم أوغسطين الذي يخص الطابع المعيب للعدالة البشرية، ويوضحه أيضاً تحليله للقانون في الكتاب الأول من بحثه **«في الإرادة الحرة»**. يبدأ أوغسطين بالتمييز بوضوح بين القانون الأزلي الدائم الذي يكون المعيار الأسمى للعدالة، والقانون المؤقت، أو البشري، الذي يكيف المبادئ العامة للقانون الأزلي الدائم للحاجات المتغيرة للمجتمعات الجزئية. يُعرف القانون الأزلي الدائم بوجه عام بأنه القانون «الذي بفضله تنظم كل الأشياء تنظيمًا كاملاً، وتتوحد مع إرادة، أو حكمة الله التي توجه كل الأشياء إلى غايتها الصحيحة»^(١٩). إنها تكون ينبوع الكلى للعدالة والعدل، ويصدر عنها كل ما هو عادل أو خير في القوانين الأخرى. ولقد طبع الله نفسه هذا القانون في ذهن البشري. ويستطيع الجميع أن يعرفوه، ويدينوا له بالطاعة في جميع الأوقات. كما يُثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار بفضل القانون الأزلي الدائم. والقانون الأزلي الدائم واحد في النهاية، وهو نفسه باستمرار وفي كل مكان، ولا يعترف بالاستثناءات.

وفي مقابل القانون الأزلي الدائم الذي لا يتغير أبداً، يمكن للقانون المؤقت أن يتغير بدون ظلم وفقاً لظروف المكان والزمان^(٢٠). ومن حيث إنه قانون، فهو مفروض من أجل الصالح العام، وهو قانون عادل بالضرورة؛ لأن القانون الذي لا يكون عادلاً لا يكون قانوناً^(٢١). ومع ذلك فالقانون المؤقت قد يختلف عن قوانين

مؤقتة أخرى، بل حتى يكون مناقضاً لها. فإذا كانت أكثرية مواطنى مدينة معينة مثلاً فضلاء، ومكرسين أنفسهم للصالح العام، فإن الديمقراطية تكون ضرورية للعدالة، وسيكون القانون الذى يأمر الشعب بأن يختار حكام هذه المدينة قانوناً عادلاً. وبالمثل فإن القانون الموجود فى المدينة الفاسدة، ويشترط أن الشخص الفاضل والذى يستطيع أن يوجه الآخرين إلى الفضيلة هو وحده الذى يتقلد منصباً، يكون قانوناً عادلاً. وعلى الرغم من ذلك، فإن القانونين يستمدان عدالتهما من القانون الأزلى الدائم الذى وفقاً له يكون من المناسب باستمرار أن الأشخاص الأخيار لا الأشخاص الأشرار هم الذين يجب أن يوزعوا درجة الشرف، لأنه ليس القسر، ولا الصدفة، ولا الاضطرار، هى التى تجعل التوزيع العادل للخيرات داخل المدينة (٢٢) غير عادل. هذا القانون المؤقت المتغير هو الذى يميز بدقة مدينة عن مدينة أخرى، ويمنحها وحدتها وطابعها المحدد. إن المدن والشعوب ليست شيئاً سوى تجمعات من موجودات بشرية تعيش وفق قانون مؤقت واحد، وتلتزم به (٢٣).

إذا كان القانون المؤقت قانوناً عادلاً، فإنه يكون أيضاً قانوناً غير كامل بطرق كثيرة. فهو لا يوجد أصلاً من أجل الفضلاء الذين يشتهون الخيرات المؤقتة، ولا يفعلون بصورة عادلة إلا عندما يجبرهم قانون بشرى على أن يفعلوا ذلك (٢٤). وإلى الحد الذى يضع فى اعتباره حاجات ومطالب أشخاص سيئين من الناحية الأخلاقية، كما يجب أن يضع فى اعتباره هذا، فإنه يمثل توافقاً بين ما هو مرغوب فيه فى ذاته بصورة كبيرة، وما هو ممكن فى أية لحظة معينة، مبيحاً شروراً أقل من أجل منع شرور أعظم وأكثر قبحاً (٢٥). وتنشأ فاعليته، مباشرة، من تعلق الإنسان بالخيرات الدنيوية. ولأن الناس عبيد لهذه الخيرات الدنيوية، فلن يكون للقانون سلطة عليهم. وبالتالي فإنه وفقاً للعدالة الصارمة، لا يستحق سوى الشخص الذى يستخدم الثروة بصورة صحيحة ملكيتها. ومع ذلك، فإنه من أجل السلام، وبسبب الاعتراف بالضعف البشرى، يسمح القانون المؤقت بالملكية الخاصة للخيرات المادية، بغض النظر عن استعمال المالك لها. كما أنه يقوم فى الوقت نفسه عن طريق التهديد بحرمان الأشخاص الجائرين من الخيرات التى يمتلكونها من قبل من حيث

إن ذلك عقوبة على تجاوزاتهم، نقول إنه يعمل كرادع لصنوف أبعد من الجور، ويحمى ما قد ينظر إليه على أنه اقتراب من التخصيص العادل للخيرات المؤقتة^(٢٦). قصارى ما يمكن أن يقال لمصلحة القانون المؤقت هو أنه يغتنم بمكر تمادى الإنسان فى أن يحدث قدرًا محدودًا من العدالة فى المجتمع ويحافظ عليه. ولهذا السبب وحده يظل ضروريا ولا يمكن الاستغناء عنه، غير أن العدالة التى يجسدها لا تعدو أن تكون صورة للعدالة الكاملة أو تخفيفا لها.

وفشل القانون المؤقت فى الغالب حتى داخل مجاله الخاص، وعلى الرغم من أهدافه المقيدة، فى أن يحقق الغاية التى وُضع من أجلها. فمن جهة ليس من المعقول أن نفترض أن الناس يرتكبون صنوفاً كثيرة من الجور دون أن تُكتشف، ولا يُعاقب عليها بالتالى. افرض أن شخصاً ما أقرض صديقا مبلغاً كبيراً من المال، ومات هذا الشخص فجأة دون أن تكون هناك فرصة للمطالبة بوديعة، وافرض أنه لا يوجد شخص آخر يعرف هذه الصفقة، فما الذى يمنع الوصى من أن يأخذ المال لنفسه، إذا رغب ذلك بدلاً من أن يرده إلى الوارث الشرعى^(٢٧)؟ ومن جهة ثانية حتى عندما نعرف أن جريمة اقترفت، فإنه من المستحيل فى الغالب تحديد المجرم. فالقضاة الحكماء والأخيار يخطئون بسهولة. فعلى الرغم من كل احتياطاتهم لكى يضمنوا التحقيق المناسب للعدالة، فإنهم يحكمون سهواً على أناس أبرياء بالإعدام. ولكى يتيقنوا من الحقيقة، فإنهم يلجأون أحياناً إلى التعذيب، غير أن التعذيب لا يفعل أكثر من أن يورط أشخاصاً أبرياء فى المعاناة، دون أن يؤدى إلى اكتشاف الشخص المذنب. إنه يكشف أيضاً على نحو درامى، إلى أى درجة يغشى العدالة البشرية الظلام^(٢٨). **ومن جهة ثالثة وأكثر أهمية لا يفرض القانون المؤقت ولا يمنع إلا أفعالاً خارجية فهو لا يمتد إلى البواعث الخفية لهذه الأفعال، وهو أقل اهتماماً بالأفعال الداخلية الخالصة؛ مثل الرغبة فى اقتراف القتل، أو الزنا^(٢٩). ولهذا السبب، إن لم يكن لسبب آخر، فإنه لا يمكن أن يقال إنه يبعث على الفضيلة. إذ إن الفضيلة الحقيقية تستلزم أن لا يؤدى المرء الأفعال العادلة فحسب، بل يؤديها من أجل الباعث الصحيح. إنها تتضمن من جانب الفاعل رغبة فى الخير الذى يأمر به**

القانون. ولذلك فإنها تفترض أن المرء يكف عن الحب المفرط للخيرات الدنيوية، وينظم انفعالاته وعواطفه وفقاً لخير العقل. إن الانقياد المحض للقانون المؤقت ليس ضماناً للخير الأخلاقي، لأن المرء يستطيع أن يلتزم بالقانون، ومع ذلك يفعل من أجل باعث أناني أو نفعى. فالقانون مثلاً يسمح بقتل معتدى ظالم دفاعاً عن النفس، وعندما يسمح بذلك، فإنه يهدف إلى الصالح العام، ويتخلص تماماً من الانفعال. غير أن الشخص الذى يتتفع من الحرية التى يمنحها له يستطيع بسهولة أن يشبع رغبة أنانية فى انتقام شخصى؛ وسيكون فعله فى هذه الحالة يستحق اللوم من الناحية الأخلاقية، على الرغم من أنه يكون عادلاً من الناحية الظاهرية. صحيح أن القانون المؤقت يستميل الناس، عن طريق مطالبة كل شىء بالأفعال العادلة إلى تحصيل الفضيلة، غير أنه لا يذهب أبعد من ذلك. ولذلك فإنه يحتاج إلى أن يكمله «قانون خفى وأعلى»^(٣٠)؛ أعنى القانون الأزلى الدائم الذى يضم كل أفعال الإنسان بما فى ذلك الأفعال الداخلية، والذى يستطيع وحده أن ينتج الفضيلة، وليس ظاهرها فحسب.

وهكذا فإن معالجة أوغسطين البعيدة للمسألة كلها توازى تماماً معالجة «قوانين» شيشرون، وتحمل ألواناً من التشابه الكثيرة معها. ويتوقف التشابه عندما نأتى إلى قضية العناية الإلهية، التى ترتبط بها فى ذهن أوغسطين فكرة القانون الأزلى الدائم. وتتجلى المسافة التى تفصل المؤلفين فى هذه المسألة، فى بعض الوجوه، عن طريق الاختلاف فى المصطلحات بينهما. فكل من شيشرون وأوغسطين يميز القانون الأزلى والدائم عن القانون المؤقت، أو البشرى؛ لكن فى حين أن شيشرون يتحدث، عادة عن القانون الأزلى والدائم بوصفه «القانون الطبيعى»، فإن أوغسطين يُظهر تفضيلاً ملاحظاً لتعبير «القانون الدائم الأزلى». ولا يشير هذا القانون الدائم فحسب إلى ما يجب على الناس أن يفعلوه، أو ما يجب عليهم أن يتجنبوه إذا أرادوا أن يكونوا سعداء، أو أخياراً، فهو يصدر أوامر ونواهى. ولذلك لا بد أن تصاحبه جزاءات ملائمة، وإلا فإنه سيكون غير فعال، وستكون كل القوانين الأخرى كذلك، لأنه يضم الأفعال الداخلية للإرادة، التى لا تكون الموجودات البشرية الأخرى حكماً جديرة بها. ولأنه يتضح من التجربة أن الأشخاص الأبرياء يعانون

فى الغالب بصورة ظالمة، وأنه لا يُعاقب على سيئات الأشخاص الأشرار هنا على الأرض، فإنه لا يمكن تصور القانون الأزلى الدائم دون حياة أخروية يتم فيها تصحيح الأخطاء، ويُستعاد فيها النظام الكامل للعدالة. إنها تستلزم وجود إله عادل، ومعتن، ويعرف كل شىء، يشب كل شخص ويعاقبه بناء على استحقاقاته العادلة. ولأن الله أزلى وكامل كل الكمال، فإنه لا يخضع للتغير فى وجوده، أو فى أفعاله. ولا يمكن أن يكتسب معرفة جديدة، ولا بد أن يعرف مقدماً كل الأفعال التى يحققها الناس فى مآل الأمر، ويعرف أيضاً أفكارهم الأكثر سرية وخفاء.

نظرية الجزاءات الإلهية هذه مفعمة منذ البداية بصعوبات نظرية ملحوظة. فإذا افترضنا أن الله يعرف كل الأشياء قبل أن تخرج إلى حيز الوجود، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة أن الناس يفعلون باستمرار طبقاً لهذه المعرفة الإلهية، لكن من الصعب وفقاً لهذه الشروط أن نرى كيف يمكن أن يكونوا مع ذلك أحراراً. وهكذا يواجه المرء اختياراً بين بديلين؛ لا يمكن قبولهما من وجهة نظر المجتمع السياسى. إذ يستطيع المرء أن يؤكد أن الناس أحرار، وينكر أن الله لديه أى معرفة بالجرائم التى ترتكب ضد القانون الدائم الأزلى، أو الأفعال العادلة التى يتم القيام بها وفقاً له؛ غير أن القانون الدائم الأزلى يُترك بدون ضامن، ويُسلب، بالتالى، من أى وسيلة يستطيع عن طريقها أن يكبح بفاعلية المخطئين، ويطور العادات الفاضلة. أو أن المرء يستطيع أن يؤكد المعرفة الإلهية السابقة، وينكر الإرادة الحرة، بيد أن الناس لا يكونون فى هذه الحالة، مسئولين عن أفعالهم، وتفقد القوانين علة وجودها، ويصبح الوعظ عقيماً ليس له فائدة، ويكون الثناء واللوم ليس لهما معنى، ولا تكون هناك أى عدالة أيا كانت فى تخصيص الجزاء للشخص الخير، والعقوبة للشخص الشرير، وباختصاره يفسد اقتصاد الحياة البشرية كله (٣١).

حاول شيشرون، بناء على تفسير أوغسطين، أن يتجنب هذه الورطة عن طريق التخلي عن نظرية العلم الإلهى المسبق بصورة علنية، وإنكارها بصورة خاصة. فهو ينحاز، فى المناقشة العامة للرسالة «فى طبيعة الآلهة»، إلى «ليوكليوس بالبيوس» Lucilius Balbus التقى الذى دافع عن الآلهة، ضد «كوتا» Cotta الملحد، الذى هاجمها غير أنه يؤكد فى عمل أقل شعبية «عن التنبؤ بالغيب» باستحسان ويعرض

باسمه النظرية التي يتظاهر برفضها فى الرسالة السابقة. ويتجنب بمهارة عن طريق هذه الحجة تقويض إيمان الجمهور النافع بالجزاءات والعقوبات الإلهية دون أن يلزم نفسه بتعليم يجده المتعلمون غير مطابق للحرية البشرية ويستطيعون أن يستغنوا عنه بسهولة مهما كان الحال؛ لأنهم لا يحتاجون إلى هذه البواعث لكي يسلكوا بصورة عادلة. وهكذا ينتهى أوغسطين إلى نتيجة هى: «لأنه يريد أن يجعل الناس أحراراً، فإنه يجعلهم مدنسين» (٣٢).

يقرر أوغسطين خلافاً لشيثرون أن الله يعرف كل الأشياء قبل أن توجد، وأن الناس يفعلون بإرادتهم الحرة ما يعرفونه ويشعرون أنه يجب عليهم أن يفعلوه، لأنهم يرغبونه فقط. وبدلاً من تحطيم الاختيار الحر، فإن معرفة الله على العكس تؤسسه بالفعل. وتكمن الإجابة عن السؤال كيف يمكن أن يتفق هذان الكمالان فى الفاعلية الأسمى للإرادة الإلهية. فالله يعرف كل الأشياء لأنه يعرف عللها؛ وهو يعرف عللها لأن إرادته تمتد إليها كلها، ولا يضيف على كل منها القدرة على الفعل فحسب، وإنما يضيف عليها أيضاً القدرة على أن تفعل طبقاً لحالته الملائمة. إن العلل الطبيعية تمارس على ضرورة، وتمارس العلل الإرادية على حرة. وكما أنه ليست هناك قوة فى علة طبيعية لا تكون متضمنة من قبل فى الله، خالق الطبيعة، ولا يمنحها هو، فكذلك ليس هناك شئ فى إرادة الإنسان لا يكون موجوداً من قبل فى الله، خالق هذه الإرادة، ولا يمكن أن يعرفه. وإلا فإن المرء يتحتم عليه أن يسلم بالوجود فى مخلوقات ذات كمالات معينة تغيب عن الله المصدر الكلى لكل كمال. وما يصدق على العلل الطبيعية والإرادية، يصدق أيضاً على العلل العرضية أو الصدفة. وليست الصدفة اسماً لغياب علة. فما يسميه الناس بالصدفة هو بالنسبة لأوغسطين علة كامنة يمكن أن تُنسب إما إلى الله أو إلى الجواهر المنفصلة. ومع ذلك، فإن المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة للشر الذى لا يمكن رده إلى الله من حيث أنه علة. بيد أن الواقعة التى تذهب إلى أن الله لا يسبب الخطيئة لا تقلل من كماله، لأن الفعل الخاطئ بوصفه خاطئاً هو نقص لا يمكن تفسيره إلا عن طريق علة ناقصة (٣٣). ولا تفترض هذه الواقعة كذلك أن الله لا بد أن يظل جاهلاً بآثام أولئك الأشخاص الذين يقتربونها. إذا عرف الله ما يستطيع أن يفعله الناس، وما

سيفعلونه، فإنه يعرف أيضاً ما يجب أن يفعلوه، وما سوف يخفقون في فعله صحيح بالطبع أن أفعال الناس تؤدي في زمان، ولذلك فهي تنتمي إما إلى الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، لكن حتى ذلك لا يمنع الله من معرفتها باستمرار. ولأن الله يبقى من حيث إنه فوق الزمان وخارجه، فإنه يعرف كل شيء منذ الأزل عن طريق معرفة لا تُقاس عن طريق الأشياء، ولكنها هي نفسها مقياس كل الأشياء وكمالها.

وبعد كل ما قاله أوغسطين في هذا الموضوع فقد كان على وعي تام بالغموض الذي يحيط بمعرفتنا بالماهية الإلهية، وعملياتها. وربما يترك تفسيره كثيراً من الأسئلة بدون إجابة، لكنه يجد بناء على أسس عقلية خالصة أنه ليس من الصعب بصورة كبيرة أن نقبله أكثر مما نقبل تفسير شيشرون، ولهذا التفسير من وجهة نظره فائدة وهي أنه من الممكن أن يجعل الناس «لا يعيشون بصورة حسنة» فحسب، وإنما «يؤمنون بصورة حسنة» أيضاً^(٣٤).

تشكل آراء أوغسطين عن العدالة البشرية والقانون أساساً ودافعاً لحكمه الخاص على مجتمعات الماضي، وفضلاً عن ذلك حكمه الخاص بروما، آخر الإمبراطوريات العظيمة، ومثال الإنجازات السياسية الأكثر تألقاً في العالم الوثني^(٣٥) كما أن أساس مناقشته الطويلة لهذا الموضوع قد طرحها شيشرون في بعض منه. فقد حاول شيشرون أن يوقظ من جديد الاهتمام بالحياة السياسية عن طريق الاتجاه إلى نموذج الجمهورية الرومانية القديمة، بدلاً من تأسيس مدينة كاملة بالقول، كما فعل أفلاطون. وقد أرغم على أن يعظم الأمجاد الماضية لأبناء بلده. أما أوغسطين فهو يشرع من جهة أخرى في الكشف عن حقيقة رذائلهم. وهذه الرذائل ليست ظاهرة في مكان أكثر مما تظهر في معاملات روما للأمم الأخرى. ولأنه لا وجود لعدالة داخلية في المدينة، فلا وجود لعدالة خارجية أيضاً؛ لأن المدينة التي لا تكون في وئام مع نفسها، لا يمكن أن تكون في وئام مع جيرانها، إن ما يسمى بممالك هذا العالم ليست سوى سرقات هائلة فهي تختلف عن عصابات اللصوص لا بتخلصها من الجشع والطمع، بل بفخامة جرائمها، وبالإفلات من العقوبة. إن ما فعله الإسكندر بمقدار كبير، وبأسطول هائل ليس أفضل، من وجهة

النظر الأساسية عن العدالة، مما يفعله قرصان بمقدار صغير جداً، وسفينة واحدة^(٣٦). وحتى روما الجمهورية التي يعترف أوغسطين بتقدير لها أكبر من روما ذات الأيام الإمبريالية، تتضمن في الفساد العام الذي عم كل المدن الدنيوية. إن روما «ليست جمهورية؛ إذ لا وجود فيها على الإطلاق للعدالة الحقيقية والقانون»^(٣٧). ويتمثل القسم المناظر من كتاب «مدينة الله» في محاولة لاستعادة ما ينظر إليه أوغسطين على أنه صورة حقيقية وأمينة لروما القديمة، في مقابل زخرفات فلاسفة ومؤرخي الرومان.

ولكى يُشخص المرء خلق أي شعب، فليس عليه سوى معرفة الموضوع الذي يحبه^(٣٨). ولم يكن الرومان القدامى عادلين، ولم تكن مدينتهم مدينة حقة، لأن موضوع حبهم لم يكن الفضيلة. لا شك أن الرومان كانوا يستحقون الإعجاب أكثر من أي أمة من الأمم التي قهروها. ولم يكن الهدف الذي جاهدوا من أجله سيئاً على الإطلاق. فهو يشيد بالشجاعة، ويضع التضحية بالذات، وإخلاص المرء لوطنه فوق مناعم الوجود الهادئ والمريح^(٣٩). لكنه مع ذلك كان هدفاً دنيوياً خالصاً. ومن هنا كانت الجهود التي بُذلت في تحقيق هذا الهدف تحمل سمة العظمة، لكنها لا تحمل سمة الفضيلة. لقد غلب على روما، سيدة العالم، جشع الغلبة والانتصار. وقد كان أشخاصها العظام، في أحسن الأحوال، مواطنين شهيرين لمدينة سيئة. إذ إن معظمهم لم يمتلكوا بحق الفضائل السياسية. ولم يغذ تصميمهم على التفوق الرغبة في أن يخدموا أبناء وطنهم، وإنما تعطشهم إلى المجد الشخصي. ولأنهم مارسوا فضائلهم البطولية من أجل ما يكون في النهاية باعثاً أنانياً، فإن هذه الفضائل لم تكن في حقيقة الأمر سوى ردائل براقية^(٤٠). وإلى الدرجة التي تخلى بها الرومان عن اللذة وإشباع شهواتهم الدنيا، استحقوا جزاء ما. وقد منحهم الله هذا الجزاء عندما سمح لروما بأن تؤكد سموها على كل الأمم الأخرى^(٤١). وبالتالي استطاعت روما في مدفتوحاتها إلى حدود العالم المتحضر أن تحقق طموحاتها الأكثر عمقاً، وتبلغ الغاية المتضمنة في كل طموح دنيوى، أعنى الهيمنة

الكلية. بيد أن الحجة تقف هنا. وفي مقابل عهد طويل، وفي الوقت الذي لا يزال تراث علماء الكلام المسيحيين قويا، لم يسلم أوغسطين من الناحية الظاهرية بأن الإمبراطورية الرومانية قد نُسب إليها دور خاص في توفير الخلاص، وأنها مهدت الطريق للمسيحية الديانة الوحيدة الحقيقية والكلية، عن طريق تنظيم العالم كله في مواطنة واحدة ذات حكومة وقوانين^(٤٢).

إن جدل أوغسطين ضد روما هو الجدل الأكثر براعة وإعجاباً من حيث إنه يصدر من شخص تأثر بوضوح عن طريق روعة عظمة روما السابقة. إذ لا يزال تفسير «ليفى» Livy للأعمال المجيدة لـ «سكيفولاس» Scaevolas، و «سيبيو» Scipios، و «رجيليوس» Regulus، و «فابريكيوس» Fabricius، نقول لا يزال تفسير «ليفى» لأعمال هؤلاء المجيدة تشعل خياله، ويشعر بمتعة خاصة في رواية أعمالهم البطولية^(٤٣). وعلى الرغم من أن هذه الأعمال البطولية قد تكون مثيرة للإعجاب بمقاييس أخرى، فإنها تنتمى إلى ماض لا راد له، يبعث تذكركه حزناً معيناً فى ذهن الملاحظ، غير أن المسيحية قضت عليه نهائياً. فقد حجب المسيح الذى هو شمس العدالة ضوء منارات العالم القديم البراقة. لقد حطم قدومه إلى الأبد المسرح الذى استطاع البطل الوثنى أن يتحرك عليه. وأصبحت البطولة الحقيقية هى البطولة المسيحية، غير أنها لم تعد النوع نفسه من البطولة. إذ إن جدتها توضحها الواقعة التى تقول إن «أبطالنا» يُسمون «بالشهداء»، وليسوا «بالأبطال»^(٤٤). ولذلك فإن إنجازات الرومان الأكثر نبلاً لا تخدم إلا غرضين، فهى تكشف بالإضافة إلى أعماق الجشع البشرى عن الطابع سريع الزوال، والفانى لأى إنجاز بشرى خالص، وتذكر المسيحيين بأنه إذا كان الرومان على استعداد لأن يتحملوا هذه المصاعب والمشاق من أجل مكسب دنيوى، فإنهم على استعداد لأن يقوموا بتضحيات أعظم من أجل جزاء خالد دائم^(٤٥).

لا يعد القديس أوغسطين، عن طريق هجومه التخريبي على الفضيلة الوثنية، أكثر من أى شخص آخر مسئولاً عن الاستهانة بروما التى أصبحت علامة لأى مناقشة للسياسة الرومانية فى العالم المسيحى. ويمكن نقل عظمة إنجازة بصورة جيدة

بالقول بأنه فرض بمفرده في الغالب، صورة جديدة لروما، استحوذت منذ هذه اللحظة وصاعداً على أذهان الكتاب السياسيين مثل الصورة التي أعدها المؤرخون الرومان ولا سيما «ليفى»، أعنى مدح عظمة روما الدائمة. وحتى عصر النهضة لا نجد محاولة جديدة لاستعادة روح روما الوثنية وطريقها المميز للحياة، تحت الاتهامات الجسيمة والتي لا تلين لكتاب «مدينة الله».

التوحيد ومشكلة الدين المدني

يرى أوغسطين أن السبب الحقيقي الذى من أجله لم تستطع الخطة الكلاسيكية أن تجعل الناس فضلاء ويحكم عليها عن طريق معاييرها الخاصة ليس أنها ملحدة، بل لأنها ترتبط بصورة أساسية بتصور زائف للألوهية. ويتجلى هذا الزيف بصورة أكثر وضوحاً في مذهب الإلحاد الوثنى. إن كثيراً مما كتبه أوغسطين عن موضوع المجتمع المدني، بما في ذلك الجزء الأول من كتاب «مدينة الله» ليس، في الحقيقة، سوى نقد طويل ومفصل للميثولوجيا الوثنية.

يقسم أوغسطين كل لاهوت وثنى، متبعاً في ذلك فارو Varro^(*)، إلى صور ثلاث أساسية هي: الصورة الأسطورية، والصورة الطبيعية أو الفلسفية، والصورة المدنية أو السياسية^(٤٦). الصورة الأسطورية هي لاهوت الشعراء. وهي تلجأ مباشرة إلى الدهماء، وتبجل آلهتها، من أجل الخيرات المؤقتة، أو المنافع المادية التي يأمل الناس في أن يحصلوا عليها في هذه الحياة. أما اللاهوت الطبيعي فهو لاهوت الفلاسفة، وهو لاهوت توحيدى. وهو يقوم على فكرة صحيحة عن الله ويفوق بدرجة كبيرة، من حيث هو كذلك، كلاً من اللاهوت الأسطورى واللاهوت المدني، غير أنه يظل صعب المنال بالنسبة للجميع إلا لقلّة من الأفراد الموهوبين والمتعلمين، ولذلك ليس له تأثير مفيد على المجتمع كله. أما اللاهوت المدني، كما يشير الاسم، فهو اللاهوت الرسمى للمدينة. وهو يختلف عن اللاهوت الطبيعي

(*) فارو Varro (١١٦ - ٣٧ ق.م) عالم موسوعى رومانى. كان همه في مؤلفاته إبراز عظمة روما (المراجع).

فى أنه ملحد يؤمن بتعدد الآلهة، ويختلف عن اللاهوت الأسطورى فى أنه يفرض عبادة الآلهة الوثنية على تفسير الحياة بعد الموت، وليس تفسير هذه الحياة الراهنة. إنه اللاهوت الذى يتوقع أن كل المواطنين، ولا سيما القساوسة يعرفونه، ويقومون به. إنه يعلم ما هو الإله، أو الآلهة، الذى يعبد كل إنسان بصورة مناسبة، وما هى الشعائر المقدسة والتضحيات التى يقوم بها بصورة مناسبة. وعلى الرغم من أن اللاهوت المدنى يفرض عقيدة الآلهة الزائفة، فإنه أكثر تسامحاً من اللاهوت الأسطورى لأنه يهتم بخير النفس بدلاً من خير الجسم، ويطمح فى أن يجعل الناس أفضل عن طريق تفضيل تطوير الفضائل السياسية.

ومثال اللاهوت المدنى الرومانى الأكثر وثوقاً هو «فارو» Varro، الذى يشير إليه أوغسطين باستمرار، نقلاً عن شيشرون، على أنه شخص متعلم ودقيق بصورة كبيرة^(٤٧). يتمثل منهج أوغسطين فى استخدام «فارو» بوصفه شاهداً على نفسه فى البرهنة على عدم كفاية اللاهوت المدنى. يدافع «فارو» عن اللاهوت المدنى ليس لأنه صحيح؛ بل لأنه مفيد ونافع. وهو نفسه لا يقبله، ولا يأخذ آلهته بجدية واهتمام. لقد دس كثيراً عن طريق الواقعة التى تقول إنه ميز بوضوح بين لاهوت مدنى ولاهوت طبيعى. وتصدق النتيجة نفسها عن طريق تحليل لكتاب «العهود القديمة»؛ حيث تسبق معالجة الأشياء البشرية معالجة الأشياء المقدسة الإلهية. وبقبول هذا الترتيب يسلم «فارو» ضمناً بأن آلهة المدينة لا توجد باستقلال عن الإنسان، وهى نفسها ليست سوى نتائج للعقل البشرى. وهذا هو سر كتابه، كما يقول أوغسطين. ويصرح «فارو» بهذه الطريقة المراوغة بعدم رغبته فى إعطاء أولوية للخطأ على الصدق. ولو أنه عالج ما هو إلهى ومقدس بحق، أو الطبيعة الإلهية فى مجملها، التى نظر إليها على أنها تفوق الطبيعة البشرية، فإنه لن يتردد فى أن يعكس النظام. وطالما أن الأمر كذلك، فإنه عبر فقط عن تفضيل محمود للناس على مؤسسات الناس، أو، على حد تعبيره، تفضيل للمصور على التصوير^(٤٨).

لا تختلف وجهات نظر «فارو» فى هذه المسألة عن وجهات نظر الفلاسفة الوثنيين الآخرين، لا سيما وجهات نظر «سنكا» فلأن الفلسفة حررت «سنكا»، فإنه

لم يكف عن مهاجمة اللاهوت المدني في كتاباته، غير أنه استمر مثل فارو في التظاهر باحترام الشعائر والطقوس المقدسة. وعن طريق الامتثال لأوامر هذا اللاهوت عن طريق الفعل لا عن طريق القول، أظهر أنه يعي تماماً الواقعة التي تقول إنه يفعل ما يأمر به القانون، ولا يفعل ما يرضى الآلهة. كما أنه أُجبر، بصورة ليست أقل من فارو، على الموقف الحرج وهو أن يقوم بما ازدراه، أو أن يعبد ما ندد به (٤٩).

لقد كان «فارو» حذراً في كلامه أكثر من «سنكا». ومن مراعاة نبيلة لضعف الأذهان الصغيرة، لم يجرؤ على أن يلوم اللاهوت المدني بصورة مباشرة، واقتنع بالكشف عن طابعه الجدير باللوم عن طريق بيان تشابهه باللاهوت الأسطوري (٥٠). إن مناقشته لللاهوت المدني هي مناقشة مدنية أو سياسية (٥١). إذ إنها تضع في الاعتبار، أكثر مما فعل سنكا، الضرورة العملية لتوفيق المرء بين آراء الدهماء وأحكامهم المتسرة، أو مما له شأن بالشئ نفسه، بالاستمالة العملية لتأسيس نظام سياسى يقوم تماماً على العقل أو الطبيعة. وإذا استطاع «فارو» أن يؤسس مدينة جديدة، فإنه سيكتب وفقاً للطبيعة؛ لكن لأنه عالج مدينة قديمة، فإنه لم يستطع سوى أن يتبع عاداتها (٥٢). ولأن لاهوته المدني نتيجة لتوفيق بين الطبيعة والعرف، فإنه يحتل مكاناً وسطاً بين اللاهوت الأسطوري؛ الذى يتطلب قليلاً جداً من معظم الناس، واللاهوت الطبيعى الذى يتطلب كثيراً منهم (٥٣). إن مستواه هو مستوى المواطن بوصفه مواطناً، ولا يمثل إلا الوسيلة الممكنة للحصول على الدرجة الأسمى من الفضيلة من أكثرية المواطنين، التى تكون فى وسعها أن تحصل عليها بدون النعمة الإلهية.

ولو أن «فارو» شعر بأنه مجبر لأسباب عملية أو سياسية على أن يحترم فى الظاهر، لاهوت روما المدني، فلن تكون لديه هذه الصنوف من التوجس عن لاهوتها الأسطوري أو الشعري الذى وجدته معيباً بحرية، ورفضه من حيث إنه لا يستحق الطبيعة الإلهية المقدسة، ولا يطابق الكرامة البشرية. وعن طريق أكاذيب كثيرة عن الآلهة، وتصوير سلوكها بأنه غير لائق ووضيع، لم يقترب الشعراء جوراً وظلماً تجاهها فحسب، بل شجعوا على عدم الأخلاقية نفسها بين الناس، وفعلوا

أكثر من أى شخص آخر لكى يفسدوا أخلاقهم^(٥٤). وكان «فارو» نفسه على اتفاق تام مع الفلاسفة فى الحث على طرد الشعراء واستبعادهم من أى مدينة منظمة تنظيمًا جيدًا. ولسوء الطالع لم تكن المدينة التى اهتم بها كاملة. فهى لم تتحمل وجود الشعراء وسطها فحسب، بل استقلت بالفعل عنهم لكى تبقى وتستمر فى الوجود. إن الشعراء هم نتاج المجتمع المدنى، ومبدعوه. ولا تتوحد الأخلاق التى يدعونها مع الأخلاق القديمة، ولا تختلف عنها تمامًا^(٥٥). ومن حيث إن علم الأسطورة يطابق علم أسطورة اللاهوت المدنى، فلا بد أن يُنظر إليه على أنه جزء مكمل للمجتمع. وهو فى التحليل النهائى يودع صنوف الزيف نفسها ويخلدها.

من التناقض فى الظاهر أن اللاهوت الأسطورى يبرهن فى الغالب على أنه عون للمدينة عندما يقلع عن معتقداته التقليدية، وعندما يتأملها بإخلاص. إن الشعراء يسلون العامة، ويتفوقون فى إطراء أذواقهم. إذ إن موضوع حكاياتهم هو فى الغالب، الممتع من حيث إنه يقابل النافع أو النبيل. وإلى هذا الحد، فإن أعمالهم تنتمى إلى ميدان ما هو هزلى وليس إلى ميدان الأشياء الجادة. وتساعد المتعة الخاصة التى يستمدّها معظم الناس من أعمالهم على التعويض عن النقائص التى لا مفر منها للحياة السياسية، وتزود براحة مفيدة من ألوان التوتر التى تولدها. ومع ذلك فإن الشعراء، خلافًا لذلك كما تدل جميع المظاهر، ليسوا ثوريين. إذ إن فعلهم فى أساسه محافظ إلى حد أنه حتى إبداعاتهم تساهم بطريقة ملتفة فى استقرار المجتمع المدنى. وقد تؤخذ الواقعة المحض التى تقول إن المدينة لا تستطيع أن تستغنى عن هذه الخدمات على أنها برهان أبعد على مواطن ضعفه، وعدم قدرته الجذرية على حل مشكلاتها عن طريق وسائل بشرية خالصة.

لا يشبه اللاهوت المدنى اللاهوت الأسطورى فحسب بمقدار ما يشارك فى العقل، بل يقترب أيضًا من اللاهوت الطبيعى. ويُنظر إلى كثير من تعاليمه على أنها تعبير شعبى عام يسبق ما هو فلسفى عن حقيقة فلسفية أصيلة^(٥٦). ويمكن فى الغالب تبريرها عن طريق الطبيعة، ولقد فسرّها الفلاسفة الوثنيون فى الواقع على هذا النحو. فليس هناك شىء مثلاً يمنع المرء من أن ينظر إلى «جوبتر» Jupiter؛ كبير

الآلهة، على أنه مرادف شعري للعدالة، ملكة الفضائل الاجتماعية. بيد أن هناك حدوداً واضحة لهذه التفسيرات. إذ لا يمكن أبداً تبرير علم الأسطورة الوثني تماماً، حتى في صورته الرسمية. ولهذا السبب تضعف سيطرته على عقول الناس كلما تقدم العلم في المجتمع وبسبب انتشار المعرفة الذي لا يمكن تجنبه، مع أنه ليس مفيداً باستمرار. ولأنه يقوم، من حيث هو كذلك، على أساس الأكاذيب المستملحة، فإنه يستطيع أن يدعم نفسه إلى ما لا نهاية. وبناء على هذا، يبدو مذهب تعدد الآلهة ضرورياً للمجتمع المدني، وغير متسق مع تطوره الأسمى. ويستطيع المرء أن يصوغ الحجة بألفاظ مختلفة قليلاً، بأن يقول إن قيمة أي مجتمع تقاس بقدرته على أن يطور خير العقل، ولكن إلى الدرجة التي ينجح بها المجتمع في تحقيق ذلك الهدف فإنه يميل إلى تقويض أساسه الخاص. وهنا تكمن مغالطة الخطة الوثنية. فعن طريق ضرورة داخلية، وبصورة مستقلة تماماً عن التأثير الخارجي للمسيحية، لابد أن يصبح مذهب المدينة في تعدد الآلهة الفظ، عاجلاً أم آجلاً، مذهباً نقياً عندما يتحول إلى مذهب للتوحيد.

ويجب أن لا نستدل مما قيل سابقاً أن أوغسطين قبل بدون أي تحفظات مذهب التوحيد لدى اللاهوتيين الطبيعيين. لأن الفلاسفة الوثنيين لم يشتركوا كلهم في تصور واحد للألوهية. إذ إن بعضهم، كما يرى فارو، وحد النفس البشرية، أو جزءها العاقل بالطبيعة الإلهية المقدسة، وبذلك حولوا الإنسان إلى إله، بدلاً من أن يجعلوه خادماً^(٥٧). ويخلط هذا المذهب المخلوق بخالقه، وهو محل خلاف وشك من وجهة نظر عقلية، من حيث إن تغير العقل البشري لا يمكن أن يتفق مع الكمال المطلق للموجود الأسمى. وهؤلاء الفلاسفة الذين يميزون بوضوح بين الله والنفس، أو بين الخالق وخالقه هم وحدهم الذين توصلوا إلى الحقيقة عن الله. وأفلاطون هو الأكثر شهرة بينهم^(٥٨). أما كيف وصل أفلاطون إلى هذه المعرفة، فإن ذلك سؤال لا يزال مطروحاً. ويرى أوغسطين أن القديس بولس نفسه أكد إمكان معرفة حقيقية بالله بين الوثنيين^(٥٩). وبغض النظر عن الواقعة التي تذهب إلى أن الفلاسفة

يخطئون أحياناً فى تعليمهم الخاص بالله، فإنه لا يزال هناك مع ذلك عنصر حاسم يفصلهم عن المسيحية، وهو رفضهم أن يقبلوا المسيح بوصفه وسيطاً ومُخلّصاً. ولأن الفيلسوف يبحث عن المعرفة المستقلة ويتعقبها، فإنه فخور ويرفض أن يدين بخلاصه إلى أى شخص إلا نفسه. إن محاولته كلها يحركها فى النهاية الشئ على الذات، والإعجاب بالنفس^(٦٠). وقد يكون صحيحاً بناء على هذا الأساس، أن نقول إن الفيلسوف هو الشخص الذى يكون أكثر قرباً من المسيحية، وهو فى الوقت نفسه الشخص الذى يظل بعيداً عنها.

المدينتان والتباين بين الدين والسياسة

يبلغ هجوم أوغسطين على الدين الوثنى ذروته فيما يمكن النظر إليه على أنه مساهمته الأكثر تميزاً فى مشكلة المجتمع المدنى، أى نظرية المدينتين. تنقسم البشرية، كما نعرف، إلى مدن وأمم كثيرة تختلف كل مدينة وكل أمة عن الأخرى بوضوح عن طريق قوانينها، وعاداتها، وشعائرها، ولغتها، وطريقتها العامة فى الحياة. لكن ما هو أكثر أهمية أن الكتاب المقدس لا يميز إلا بين نوعين من المجتمعات، يتمنى إليهما كل الناس فى جميع الأزمنة وهما: مدينة الله، والمدينة الأرضية (الدنيوية)^(٦١). ومع ذلك فإن هذين المجتمعين يُسميان عن طريق المماثلة، بالمدينة. مدينة الله ليست مدينة منفصلة؛ أى أنها توجد جنباً إلى جنب مع المدن الأخرى، وتؤسس على قانون إلهى، على طريقة الحكومة الدينية اليهودية، أو كنيسة قسطنطين الأرضية وأتباعه. إن كلا من مدينة الله، والمدينة الأرضية (الدنيوية) تتجاوز حدود المدن الفردية، ولا تتوحد إحداهما بأى مدينة أو مملكة معينة^(٦٢). وينظر التمييز بينهما التمييز بين الفضيلة والرذيلة، مع الوضع فى الاعتبار أن الفضيلة الحقيقية هى الفضيلة المسيحية. وما يجعل الشخص عضواً فى مدينة أو أخرى من هاتين المدينتين ليس الجنس، أو الأمة التى يدعى أنها أمته، وإنما الغاية التى يسعى إليها، ويُخضع لها فى النهاية كل أفعاله^(٦٣). إن مدينة الله ليست سوى مجموعة

أتباع المسيح، والعابدين للإله الحقيقي. إنها تتكون من أناس إلهيين، وقد توصف حياتها كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله. توجد فيها، وفيها فقط، العدالة الحقيقية. ولأن نموذج مدينة الله موجود في السماء، ولأن حالتها الكاملة لا تتحقق إلا في حياة أخرى، فإنها تُسمى أحياناً بالمدينة الإلهية، لكن من حيث إن الناس، عن طريق تمسكهم بالمسيح لديهم الآن إمكانية أن يعيشوا صنوفاً من الحياة الفاضلة الحقيقية، فإن هذه المدينة توجد هنا على الأرض. وللسبب نفسه يجب ألا تختلط هذه المدينة بمدينة أفلاطون المثالية التي لا وجود لها إلى في الفكر والكلام.

في مقابل المدينة الإلهية هناك المدينة الأرضية (الدنيوية) التي يرشدها ويوجهها حب الذات، والتي تعيش وفقاً لما يسميه الكتاب المقدس بشهوات الجسد^(٦٤). ويجب ألا يؤخذ اللفظ «شهوات الجسد» في هذا السياق بمعناه الضيق، من حيث إنه لا يشير إلا إلى الجسد ولذات الجسد. فهو يرادف في استخدام الكتاب المقدس الإنسان الطبيعي، ويضم كل أفعال الإنسان ورغباته إلى الحد الذي لا تخضع فيه لله من حيث إنه غايتها الأسمى. إنه لا ينطبق فحسب على الشخص الشهواني الذي يضع خيره الأسمى في اللذة، وإنما ينطبق أيضاً على كل أولئك الذين ينغمسون في الرذيلة، وينطبق حتى على الإنسان الحكيم من حيث إن طلبه للحكمة يبعث عليه حب زائف، أو حب الذات، وليس حب الحقيقة. إن المدينة الأرضية بمعناها الواسع والأكثر شمولاً تتميز بتصنعها للاستقلال الكامل، والاكتفاء الذاتي^(٦٥) وتصور نفسها بأنها النقيض الخالص لحياة الطاعة (أي «الأم والحارس للفضائل»)^(٦٦)، والنقيض الخالص للخضوع المعظم لله. وسلف هذه المدينة هو «قابيل» الذي لم يندم ويتب، وتجدد عصيانه لله بطريقته الخاصة في خطيئة العصيان التي اقترفها آدم، عندما عصى في البداية الأمر الإلهي^(٦٧).

وعلى الرغم من أن أوغسطين يوحد أحياناً مدينة الله بالكنيسة^(٦٨)، فإنه يتضح من بعض أقواله أنه ليس كل شخص يكون عضواً من أعضاء الكنيسة المرئية من الناحية الرسمية ينتمي إليها، وعلى العكس كثير من الأشخاص الذين لا يدعون الإيمان المسيحي هم أعضاء للمدينة المقدسة نفسها، دون أن يعرفوها. إن كل

شخص يعكف على تعقب الحقيقة والفضيلة، قد يفترض بالفعل أنه مواطن من مواطني مدينة الله بصورة ضمنية، وأى شخص يتخلى عن الفضيلة من أجل الرذيلة يُستبعد منها لهذا السبب. وفضلاً من ذلك، فإن أى محاولة بشرية للتمييز، إلا بطريقة مجردة، بين المدينتين تعتبر غير مأمونة عن طريق الواقعة التي تقول إنه من المستحيل أن نعرف بأى درجة من الغائية ما إذا كان شخص ما فاضلاً بحق أو غير فاضل. فالمرء يستطيع أن يلاحظ، ويروى، أفعال شخص آخر، لكنه لا يستطيع أن يتوصل إلى الجوهر الداخلى الذى صدرت عنه هذه الأفعال^(٦٩) وحتى الشخص الذى يؤدى أفعالاً فاضلة ليست لديه طريقة لأن يحدد بمقياس مطلق إلى أى مدى يفعل من الفضيلة، من حيث إنه قد يُضلل بسهولة من جهة طبيعة بواعثه. إن هذه البواعث لا تنتمى تماماً إلى سر القلب البشرى الذى يستطيع المرء أن يكشف عنه ويبينه إذا أراد أن يفعل ذلك، بل تنتمى إلى النية الخفية للقلب، التي تظل غامضة لكل شخص، بما فى ذلك الفاعل نفسه. ولذلك تختلط المدينتان بصورة وثيقة، فى هذه الحياة بالنسبة لكل الأغراض العملية، مثل القمح ونبات الشليم^(*)، اللذان يُسمح لهما بأن ينموا معاً، ولا بد من انتظار وقت الحصاد قبل أن يمكن فصلهما^(٧٠).

وتظل الواقعة التي تقول إنه يمكن للمرء من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة الله، فقط، وعن طريق علاقته بنظام يجاوز المجال السياسى أن يحقق السلام والسعادة اللذين يطمح إليهما كل الناس، حتى الأشرار^(٧١). ولا يعنى ذلك أن مدينة الله تبطل الحاجة إلى المجتمع المدنى. فليس غرضها أن تستبدل المجتمع المدنى، وإنما أن تكمله عن طريق تزويده، فضلاً عن المنافع التي يمنحها، بوسائل تحقيق هدف أسمى من أى هدف يمكن أن يسعى إليه مجتمع مدنى. إنه لا يمكن الاستغناء عن المجتمع المدنى نفسه من حيث أنه يدبر ويقدم الخيرات المؤقتة أو المادية التي يحتاج إليها الناس هنا على الأرض، والتي قد تُستخدم بوصفها وسائل لتطوير خير النفس^(٧٢). ولذلك لا تلغى المواطنة فى مدينة الله المواطنة فى مجتمع دنيوى مؤقت،

(*) عشب ضار ينبت بين أعواد القمح، والأمثلة مأخوذة من أقوال السيد المسيح (المراجع).

وإنما تحافظ عليها وتكملها. وما هو مطابق تماماً لموقف أوغسطين هو المواطنة التوأم الدقيقة التى يُدرج عن طريقها المرء بوصفه عضواً من أعضاء مدينة الله دون أن يتوقف عن تنظيم حياته الدنيوية المؤقتة داخل إطار المجتمع المدنى، ووفقاً لمعايره. وإلى الحد الذى يتخلص هذا الموقف من سلطة المدينة ويحتفظ بجزء أساسى من حياة الإنسان من أجل سلطة أعلى، فإنه يمثل انتقالاً من التراث الكلاسيكى لكن من حيث إنه يزعم أنه يزود بحل، بحث عنه الفلاسفة الوثنيون دون جدوى، لمشكلة الحياة البشرية، فإنه قد يُنظر إليه على أنه امتداد لهذا التراث وإبقاء عليه.

يشير التمييز الحاد الذى قام به أوغسطين بين مجالى السلطة الكنسية والسلطة المدنية التساؤل العام عن علاقتهما، ويفترض بصورة مباشرة إمكان صراع بينهما. وفى أحسن الأحوال، يتم حل الصراع عن طريق التوفيق بين الحكمة المسيحية والسلطة السياسية. وهذا هو الموقف الذى يتحقق عندما يتقلد مسيحى منصباً، ويمارس سلطته وفقاً لمبادئ مسيحية، ومن أجل الصالح العام لرعاياه. ويصور أوغسطين بوضوح هذا الموقف فى الكتاب الخامس، الفصل الرابع والعشرين من كتابه «مدينة الله»، الذى قد يُقرأ بوصفه مرآة لأمرأى مسيحيين^(٧٣) ويفضى هذا الموقف إلى استعادة وحدة المدينة وفقاً لخطة المسيحية، ويكون مرغوباً فيه بصورة جلية، من وجهة نظر رفاهية الإنسان الروحية والدنيوية المؤقتة، بيد أنه ليس هناك تأكيد على الإطلاق أنه يحدث، أو أنه إذا حدث، فإنه يدوم لمدة طويلة من الزمن. ولا شىء فى أعمال أوغسطين يشير إلى أنه استبق الانتصار الدائم لمدينة الله على الأرض عن طريق المصالحة الحاسمة بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية.

ولا يجد المرء وراء الأقوال الرحبة التى تفصل بين مجال ما هو روحى وما هو دنيوى وسلطاتهما الخاصة وتعددتهما، نقول لا يجد المرء وراء هذه الأقوال عند أوغسطين نظرية مفصلة عن الكنيسة والدولة تشبه النظريات المفصلة، بصورة مزعومة على أساس مبادئه، إبان القرون التى أعقبت القديس أوغسطين. وإذا سلمنا بالظروف الحادثة والمتغيرة لوجود الكنيسة فى العالم، فإنه يكون موضع شك

وخلاف عما إذا كان أوغسطين قد نظر بجدية واهتمام فى إمكان بيان طبيعة العلاقات بين هذين المجتمعين بأية طريقة سوى الطريقة الأكثر عمومية.

ومع ذلك، هناك مسألة كان مضطراً إلى أن يأخذ منها موقفاً محدداً، وتستحق أن نذكرها، إن لم يكن فقط بسبب أهميتها التاريخية؛ وأعنى بها اللجوء إلى ما يُسمى بالسلّاح العلمانى لإخماد الهراطقة والمنشقين. والسبب هو جدال أتباع «دونات» الذى ترجع جذوره إلى القرن الثالث، وشلّ الكنيسة فى شمال أفريقيا حتى جزء كبير من القرن الرابع. بدأ أوغسطين بمناصرة الإقناع من حيث إنه الوسيلة الملائمة لضمان عودة المنشقين إلى الحظيرة الكاثوليكية، والذى يعارض بشدة أى تدخل من جانب السلطة الدنيوية فى مسألة يمكن النظر إليها فى البداية على أنها كنسية بصورة خالصة. وسرعان ما أظهرت الأحداث أن المقاييس الأكثر فعالية وتأثيراً مطلوبة إذا كان يجب استعادة النظام، بصفة خاصة لأن الانشقاق افترض مع مرور الأيام جانب حركة وطنية أثار نموها السريع الاستياء الدائم للتفوق الرومانى بين سكان أفريقيا الأصليين. وقد جعلت الشراسة الخاصة لأتباع «دونات»، وزعزعتهم المستمرة، ومناهج الإرهاب التى استعادوها، نقول جعلتهم تهديداً دائماً ومستمرًا ليس للوحدة الدينية فحسب، بل للثبات الاجتماعى لمقاطعات أفريقيا الشمالية. ووافق أوغسطين بتردد وبعد أن استنفد كل المصادر الأخرى، على أن يحول المسألة إلى السلطات المدنية المحلية. ويبدو أن إصراره على إقرار استخدام القوة قد فرضته إلى حد كبير الطبيعة السياسية للحالة، ولم تفرضه الحجج المنطقية. وباتخاذ هذا القرار، أكد أوغسطين اقتناعه بأنه يجب ألا يُكره أحد على أن يقبل الإيمان بدون رغبة خاصة منه. وميز بدقة بين أتباع «دونات» الذين اعتنقوا الانشقاق، وأولئك الذين بحثوا عن الحقيقة فى الإيمان الصحيح، ولم يكونوا من أتباع «دونات» إلا لأنهم وُلدوا من أبوين ينتميان إلى دونات^(٧٤). كما أنه حذر من الشدة المفرطة فى معاقبة الخصوم، ووافق على أن يُخفض القصاص لصالح أى شخص يقتنع بالإقلاع عن أخطائه. ولسوء الطالع أسس فعله حكماً يُقتدى به فاقت نتائجه إلى حد كبير أى شىء يبدو أنه تنبأ به. إن ما كان بالنسبة له

مجرد تسليم بالضرورة، أو فى الغالب مقياس ضرورة صُمِّم للاطلاع على موقف محدد، تمَّ اللجوء إليه فيما بعد بوصفه مبدأً عاماً لتبرير عقوبات الكنيسة ضد الهرطقة والمرتدين. وإذا كان الأمر هكذا، فلا بد أن يُلام أوغسطين على الاضطهاد الدينى فى العصور الوسطى، الذى نُظر إليه على أنه نموذج أول للوحشية التى يغذيها التعظيم غير الضرورى للمعايير الأخلاقية، وأصبح موضوع أحد الانتقادات الرئيسية التى وجهت إلى الكنيسة خلال الفترة الحديثة.

المسيحية والوطنية

تعرض حل أوغسطين لمشكلة المجتمع المدنى، بناء على أسس سياسية خالصة لاعتراض أساسى، كان على وعى تام به، وكان مجبراً باستمرار على أن يعالجه. لقد أقامت المسيحية زعمها فى السمو والتفوق على قدرتها على أن تجعل الناس أحياناً، ويمكن فى أعين غير المؤمنين أن تقوم، أو تنهار عن طريق هذا الزعم. ومع ذلك، فإنه ليس جلياً على الإطلاق بالنسبة للملاحظ غير المتحيز أن المسيحية قد نجحت حيث فشلت الفلسفة السياسية الوثنية، أو أن انتشارها قد لازمه تطور ملحوظ فى الشؤون البشرية. وإذا كان قد تحقق شيء، فإن الفوضى الاجتماعية والسياسية التى اجتاحت روما من الداخل والخارج قد ازدادت، بدلاً من أن تنقص، على الرغم من الواقعة التى تقول إن المسيحية، التى اضطهدت مرة ثم تسامحت، أصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية فى ظل حكم «ثيودوسيوس» Theod osius (*). ويتساءل أوغسطين «هل صحيح أنه منذ أن جاء المسيح أصبحت حالة الشؤون البشرية أسوأ مما كانت عليه من قبل، وأن الشؤون البشرية كانت من قبل أحسن حظاً مما هى عليه الآن؟» (٧٥). لقد حدث بالفعل صدام علنى بين المسيحيين والوثنيين عام ٣٨٢، عندما أمر «جراتيانوس» (***) Gratian بإزالة هيكل النصر من

(*) ثيودوسيوس الأول أو الكبير (٣٤٧-٣٩٥) إمبراطور روما (٣٧٩-٣٩٥) ألغى مهرجانات الألعاب الأولمبية عام ٣٩٣ (المراجع).

(**) جراتيانوس (٣٥٩-٣٨٣) إمبراطور روماني (٣٧٥-٣٨٣) قضى معظم سنى حكمه فى بلاد الغال يصد عنها القبائل التى غزتها عبر نهر الراين (المراجع).

المجلس التشريعى الأعلى، رغم معارضة الفريق الوثنى الذى قاده «سيماخوس» Symmachus(*)؛ الذى زعم أن الارتداد الجوهري عن العقيدة التقليدية وعادة روما يبرهن عاجلاً أو آجلاً على أنه مضر بالإمبراطورية. وقد أوصل سقوط روما على يد أليكس(**) والقوطيين عام ٤١٠ القضية كلها إلى ذروة درامية. وتم توجيه اللوم، دون توان، إلى المسيحيين بسبب الكارثة والتهمة القديمة والتي مؤداها أن المسيحية التي أضرت بخير المجتمع قد حققت رواجاً واسع الانتشار بين السكان الوثنيين. وكان لابد من الرد على هذه التهمة بدقة، حتى إن أوغسطين تعهد بأن يكتب كتابه «مدينة الله»^(٧٦). لقد أدانت روما كما تسير الحجة بعظمتها إلى فضل آلهتها. وبسبب تخلى روما عن هذه الآلهة من أجل ديانة جديدة نالت حنقها وغضبها، وحرمت نفسها من حمايتها.

ويمكن الرد على هذه الحجة التي صيغت بصورة فجأة ببيان أن التاريخ الرومانى كله منذ البداية يتميز بحروب لا نهاية لها، وبكفاح مدنى، ولأن هذه الشرور الاجتماعية تسبق المسيحية من الناحية الزمنية، فإنه لا يمكن أن تلتصق بها. ومع ذلك، يتضح أن هذا الجدل الشعبى العام ضد المسيحية لا يكشف إلا من بعض الوجوه عن المشكلة الحقيقية التي هي مشكلة سياسية وليست دينية فى طابعها. فوراء الإيمان العام بالآلهة الحارسة يكمن الزعم الخطير وهو أن المسيحية أحدثت انهياراً فى الفضيلة الوطنية، ويمكن الإقرار على الأقل بصورة غير مباشرة، أنها مسئولة عن تدهور النجاحات السياسية للإمبراطورية. وعن طريق قيد الناس فى خدمة «بلد أسمى وأكثر نبلاً»^(٧٧)، قُسمت المدينة، وأضعفت الدعوى المطلقة التي تدعيها لوفاء مواطنيها. فلم يكن ثمة مندوحة أن تؤدي المواطنة المزدوجة التي فرضتها على أتباعها إلى التقليل من قيمة النظام السياسى كله، وإلى جعل المقياس

(*) كوينتوس سيماخوس (٣٤٥-٤٠٢) خطيب وسياسى رومانى قنصل روما عام ٣٩١ قائد الوثنيين (المراجع).

(**) أليكس Alaric (٣٧٠-٤١٠) ملك القوط الغربيين استولى على روما وأعمل فيها السلب والنهب عام ٤١٠ (المراجع)

الكامل للخضوع للمدينة ونظام حكمها أكثر صعوبة إن لم يكن مستحيلاً، وكما يلاحظ أوغسطين نفسه «فيما يتعلق بحياة الفانين التي تنقضى وتنتهى فى أيام قليلة، ما الذى يهم فى ظل حكم أى شخص سيموت، طالما أن هؤلاء الذين يحكمون لا يجبرونه على عدم التقوى والظلم؟»^(٧٨). ومع ذلك فإن ما هو أسوأ هو فيما يبدو أن كثيراً من التعاليم التى تميز الإيمان الجديد بصورة أكبر تعارض، بوضوح الواجبات المقدسة وحقوق المواطنة. إذ إن نظريته فى أخوة كل الناس، ومساواتهم أمام الله، بالإضافة إلى الأوامر التى تأمر بحب أعداء المرء والصفح عن المسيئين، كل ذلك كان من شأنه للوهلة الأولى أن يقوض القوة العسكرية للمدينة، وأن يسلبها من وسيلة الدفاع الأكثر قوة ضد العدوان الخارجى. وكان الخطر، فى أذهان معاصري أوغسطين ليس وهمًا، وبعد أن واجه بعض أصدقاء أوغسطين عدم إمكان التوفيق الظاهري والعارض بين المسيحية وولاء المرء للوطن، رفضوا لمدة سنوات كثيرة التعميد حتى بعد أن علموا الإيمان وأمروا به^(٧٩).

ويستطيع المرء بالطبع أن يشير إلى حط مشابه من شأن ما هو سياسى خالص فى الفلسفة الكلاسيكية الذى وضع سعادة الإنسان، أو الخير الأقصى فى الحياة النظرية أو الفلسفية بدلاً من أن يضعها فى حياة المواطنة الواجبة. بيد أن الفلسفة كانت موجهة إلى نخبة طبيعية، وليس إلى كل الناس. فهى موجهة عن طريق ماهيتها الخالصة إلى الإبقاء على المحافظة على عدد صغير من الطبائع ذات الأصل الشريف، والخلق الدمث. ولذلك فليس ثمة خطر قليل فى أن تصبح قوة سياسية بالمعنى نفسه الذى تكون به المسيحية، أو أن تمتلك التأثير المباشر نفسه على حياة المدينة.

يتألف رد أوغسطين على هذا الاعتراض العام من حجج متماثلة تماماً مستمدة من مصادر الكتاب المقدس ومن مصادر فلسفية. فهو يعتمد فى جوهره على القول بأن المسيحية لا تدمر الوطنية، بل تدعمها بأن تجعلها واجباً دينياً. إذ يأمر أنبياء العهد القديم، وكتاب العهد الجديد على حد سواء بطاعة السلطة المدنية، وقوانين المدينة. ومقاومة هذه القوانين هو تحد لقانون الله الخاص، من حيث إن المجتمع المدنى يُقصد

منه عن طريق الله نفسه أن يكون علاجاً للشر، ويستخدمه كوسيلة للرحمة في وسط عالم مخطئ، كما يشير القديس بولس في الإصحاح الثالث عشر من رسالته إلى أهل رومية (*) الذى يشير إليه أوغسطين باستمرار في هذا السياق. ولما كان الأمر كذلك، فإن المرء لا يستطيع أن يزعم بصورة صائبة خدمة ربه بوصفها سبباً وجيها للهروب من مسئولياته المدنية، أو لرفض الخضوع لحكامه الدنيويين. لابد أن تفهم المسيحية بالفعل فضلاً عن ذلك بأنها إيمان، وليس بوصفها قانوناً موحى به بصورة إلهية يحكم كل أفعال المرء وآرائه، ويلجأ إليه لكى يحل محل القوانين البشرية التى يعيش الناس وفقاً لها. إنها يمكن أن تطابق أى نظام حكم سياسى، ولا تفرض، فى المسائل الدنيوية، طريقة للحياة بذاتها، تختلف عن طريقة حياة مواطنين آخرين من المدينة نفسها. إن كليهما من ذلك النوع الذى يجعلها تستطيع أن تكيف نفسها بدون صعوبة مع العادات والممارسات الأكثر تنوعاً واختلافاً. إن الممارسات الوحيدة التى تعارضها هى الممارسات التى يصرح العقل نفسه أنها رذيلة أو غير أخلاقية. وعن طريق ذم هذه الممارسات وانتقادها، وعن طريق حث معتنقيها على الامتناع عنها، فإنها تخدم بالفعل المصالح الخيرة للمدينة. أما حكمها الذى يتعلق بقصور المجتمع المدنى، فهو لا يزيد عن ضم الفلاسفة الوثنيين، الذى يتضمن إنكاراً لهذا المجتمع. لأن المجتمع المدنى لا يزال، على الرغم من كل عيوبه ونقائصه الواضحة، أعظم خيراً من ذلك النوع الذى توصل إليه البشر. إن هدفه هو أو ينبغى أن يكون السلام الدنيوى، الذى يبحث عنه المسيحيون وينشدونه أيضاً. وعند تعقب هذا الهدف العام، يستطيع المسيحيون وغير المسيحيين أن يتحدوا، وأن يعيشوا معاً من حيث إنهم مواطنون للمدينة نفسها^(٨٠).

وفضلاً عن ذلك، فإن أى تقليل من قيمة الوطن، إذا تحدث المرء بالفعل عن

(*) جاء فى هذا الإصحاح «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطات يقاوم ترتيب الله...» إلخ إصحاح ١٣، ١ - ٣ (المراجع).

تقليل من هذا القبيل يعوضه تماماً القول بأن المسيحية تطالب أتباعها بدرجة عالية من الأخلاق والفضيلة وكثيراً ما تصل إلى ذلك. ومن ثم فهي تساعد على منع الرذيلة والفساد، اللذين يكونان السببين الحقيقيين لضعف المدن والأمم وانهارها، ولذلك:

«دع أولئك الذين يقولون إن عقيدة المسيح تتعارض مع رخاء الدولة يقدمون لنا جيشاً من الجنود على النحو الذى تطلب منهم عقيدة المسيح أن يكونوا عليه، أى دعهم يقدمون لنا أمثال هؤلاء الرعايا، وهؤلاء الأزواج والزوجات، وهؤلاء الآباء والأبناء، وهؤلاء السادة والخدم، وهؤلاء الملوك، وهؤلاء الحكام، وباختصار، حتى هؤلاء دافعى الضرائب، وجاميعها، كما علمت الديانة المسيحية الناس أن يكونوا، ثم دعهم يجرءون على أن يقولوا بعد ذلك أنها تعارض رخاء الدولة. ودعهم، بالأحرى، لا يترددون فى أن يعترفوا بأن هذه العقيدة، إذا كان يجب أن تُطاع، سيكون فيها خلاص الدولة» (٨١).

وأخيراً ليس من الإنصاف أن نؤكد بلا تحفظ أن المسيحية تسبب الازدراء للجسارة الحربية. فالعهد الجديد لا يأمر الجنود بأن يتخلوا عن أسلحتهم، ولكنه بالأحرى يمدحهم على استقامتهم وفضيلتهم^(٨٢). ولا يتعلق أمر مقابلة الشر بالخير بالأفعال الخارجية بقدر ما يتعلق بالميل الداخلى الذى يجب أن تؤدى به هذه الأفعال. إن المسيحية تحاول أن تضمن أن الحرب، إذا كان لابد من اندلاعها، تتم بتخطيط حسن، وبدون عنف لا مبرر له. إن الناس مجبرون فى جميع الأزمنة على أن يفعلوا ما قد يفيد أقرانهم. وفى بعض الحالات يتحقق السلام وإصلاح المخطئين عن طريق الصفح، بصورة أكثر كمالاً مما يتحقق عن طريق العنف؛ بينما فى حالات أخرى يجب على المرء أن لا يؤيد الأشرار فى طرقهم الشريرة بأن يطلق العنان للظلم ويسمح للجرائم أن تفلت من العقاب^(٨٣). ما تدمه المسيحية ليس الحرب، وإنما شرور الحرب؛ مثل: حب العنف، والانتقام بقسوة، والضعف الشرس الذى لا ترحم، والمقاومة الوحشية، واشتهاء السلطة. وعن طريق الاستسلام لهذه الشرور،

يفقد الناس خيراً أثمن من أى من الخيرات الدنيوية يستطيع العدو أن يأخذها منهم. وبدلاً من أن يزدوا عدد الأخيار، فإنهم لا يضيفون أنفسهم إلى عدد الأشرار^(٨٤). ولذلك فإن الحروب مسموح بها، ولكن يجب ألا تكون مشروعة إلا للضرورة، ومن أجل السلام. إن التصميم على شن الحرب هذه يقاوم الطاغية أو الحاكم، الذى تُعهد إليه رفاة المجتمع كله. أما بالنسبة للجندى البسيط، فواجبه هو أن يطيع الأوامر. فهو ليس مسئولاً عن الجرائم التى قد تُرتكب فى حالات لا يكون واضحاً فيها إذا ما كانت الأوامر عادلة أو جائرة^(٨٥).

وعلى الرغم من أن أوغسطين يوافق على أنه سيكون هناك نزاع أقل بين الناس إذا اشتركوا جميعاً فى الإيمان نفسه^(٨٦)، فإنه لا ينظر مطلقاً إلى السلام الكلى على أنه هدف يمكن بلوغه فى هذه الحياة، وحتى مع ذلك لم يستمد من مذهب التوحيد هذه النتيجة التى تقول إنه يجب على كل الناس أن يتحدوا سياسياً؛ لكى يكونوا مجتمعاً عالمياً واحداً. والفقرة الوحيدة التى يتصدى فيها للمسألة بوضوح تصور حالة البشرية الأكثر سعادة، والحالة الأكثر توصيلاً للفضيلة؛ حيث توجد مدن صغيرة، أو ممالك صغيرة جنباً إلى جنب فى انسجام حسن الجوار^(٨٧). ومع ذلك فإن هذه الحالة لم تتحقق تماماً، أو بصورة دائمة، وسواء أحب الناس الحرب أم لا، فإنها أمر لا مفر منه. فالأشرار يشنون الحرب على العادلين لأنهم يريدون أن يشنوها، ويشنها العادلون على الأشرار لأنهم ينبغي عليهم أن يشنوها. وفى كلتا الحالتين تستسلم المدن المستقلة، والممالك الصغيرة فى النهاية للممالك الكبيرة التى تتأسس عن طريق غلبة الأقوى للأضعف، وأفضل ما يمكن أن نأمل فيه من الناحية العملية هو أن ينتصر المسعى العادل على المسعى الظالم الجائر؛ لأنه لا شئ يضر كل شخص، بما فى ذلك الأشرار أنفسهم، أكثر من أن ينجح الأشرار، ويستخدموا نجاحهم فى ظلم الأخيار^(٨٨).

إن ملاحظات أوغسطين لا تتجه كثيراً بهذا المعنى ضد نقاده الوثنيين بقدر ما تتجه ضد أخوته فى الدين، وضد تلاميذه فى بعض الحالات. ولقد فسر كثير من الكتاب المسيحيين المرموقين فى هذه الفترة - ومن بينهم أيسيبوس، وبردنتيوس، وأورسيوس - بمعنى حرفى أو دنيوى نبؤات معينة فى العهد القديم تتصل بنعم

عصر المسيح المنتظر، وتنبأوا بمساحة من السلام والازدهار لم يسبق لها مثيل تحت رعاية المسيحية، ومن حيث إنها نتاج مباشر لظهورها كديانة عالمية توحد كل الناس في عقيدة الإله الحقيقي. ومضى بعض هؤلاء الكتاب ليقارنوا الاضطهادات المسيحية التي تُحدد بصورة تعسفية إلى حد ما في عشرة اضطهادات، بالنقم العشر في مصر، واستدلوا من هذا التوازي على أن الكنيسة لم تعد تتحمل مصاعب مشابهة حتى الاضطهاد العظيم لنهاية الزمن الذي أعلنه الكتاب المقدس. وقد وعد المسيحي أفضل العالمين معاً؛ لأنه وفقاً للتفسير المفترض لا ترفض المسيحية الأمل في نعيم أزلي في السماء فحسب، بل تقدم أيضاً الإجابة عن مشكلة الإنسان الأكثر إلحاحاً هنا على الأرض.

يستبعد أوغسطين كل هذه التفسيرات من حيث إنها بارعة، ولكن ليس لها أساس في الكتاب المقدس، بل وتتناقض مع تعاليمه^(٨٩). وهو لا ينكر أن الفن البشرى والصناعة البشرية قد صنعا «صنوعاً من التقدم المدهشة والمذهلة» على مر الزمن، غير أنه سرعان ما يضيف أن هذا التقدم المادى والذهنى لا تلازمه بالضرورة زيادة مناظرة في الخير الأخلاقى؛ لأنه إذا كانت هذه الاختراعات قد أفادت الإنسان، فإنها يمكن أن تُستخدم أيضاً لتدمره^(٩٠). كما يرفض بصراحة وجهة النظر التي تقول إن الشرور ستختفى، أو حتى تتلاشى بمرور الوقت. إذ إن الله القادر تماماً، يستطيع بالطبع أن يتخلص من الشر تماماً، لكن ليس بدون فقدان خير أعظم بالنسبة للبشرية. إن الشرور التي يسمح بها تساهم بطريقتها الخاصة في التقدم الروحى للإنسان. فهي تخدم بوصفها اختباراً للشخص العادل، وعقوبة للشخص الشرير. وهى بالمثل تضمن أن الله يُحب لذاته، وليس من أجل المنافع المادية التي يحصل عليها الناس من حيث إنها نتيجة لأفعالهم الخيرة؛ وإذا ما فرضنا على الإنسان ضرورة التغلب على هذه الشرور بداخله وخارجه، فإن ذلك يمكنه من أن يصل إلى مستوى أعلى من الفضيلة والكمال الأخلاقى^(٩١).

وبصورة أكثر عمومية، إن شرور الوجود البشرى هى نفسها جزء من الخطة الشاملة التي يتعقبها الله بين الناس. وإلى هذا الحد يُفترض أنها عاقلة؛ غير أن معقوليتها تجاوز ذهن البشرى. ووراء الواقعة البسيطة التي يسجلها الكتاب

المقدس، والتي تذهب إلى أن التاريخ لا يأخذ مجراه في دورات، بل في خط مستقيم^(٩٢)، وأنه يتقدم خلال مراحل متتابعة نحو هدف مقدر سلفاً، وأنه بمجيء المسيح يدخل مرحلته النهائية يوجد شيء قليل، أو لا شيء يكشف المعنى الداخلي، أو غاية الأحداث البشرية. وتحفظ هذه الأحداث بغموضها الأساسي بالنسبة للملاحظ الدنيوي حتى تحدث. إن حياة المجتمعات الدنيوية منظوراً إليها في عمومها، لا تبدو بوصفها تقدماً منظماً نحو غاية محددة، بل تبدو بوصفها عملية بسيطة تنهى عن طريقها المدينتان وجودهما الدنيوي، مع خليطها المميز من صنوف النجاح والإخفاق، لكن لا ضمان للخلاص في هذا العالم^(٩٣)؛ لأنه لا يُرجى ما نبحت عنه على الأرض إلا في السماء^(٩٤).

إن المسيحية، كما يفهمها أوغسطين، تقدم حلاً لمشكلة المجتمع البشري؛ غير أن الحل ليس الحل الذي يتحقق، أو يمكن أن يتحقق في المجتمع البشري وعن طريقه. إنه مثل حلول الفلاسفة الكلاسيكيين، مع إنه يظل بطريقة مختلفة مجاوزاً لما هو سياسي.

هوامش

1. Epist. 120.1, 3; cf. Sermo 43.3, 4.
2. De Doctr. Christ., II. 60-61; cf. De Div. Quaest. 83, Qu. 53.2; Confessions, VII. 9, 15.
3. On Free Will, I. 2, 4; I. 3, 6; II. 2, 6; II. 2, 6; Sermo 43.7, 9.
4. Cf. Epist. 120. 1, 4' De Gen. ad Litt., I. 41.
5. Cf. City of God, VIII. 4; Contra Acad., II. 4. 10; II. 10, 24; III. 7, 14; III. 17, 38; III. 20, 43; Epist. 118.3, 16 and 20; 118.4, 33.
6. Do Ordine, II 5, 17; cf. ibid., I. 11, 31.
7. Cf. De Doctr. Christ., IV. 9, 23; Epist. 137.1, 3 and 5, 18; Epist. 118.1, 1 et passim.
8. Epist. 1.1.
9. Contra Mend., X. 23; cf. De Mend., X. 17.
10. Cf. City of God, VIII. 4; VIII. 5; VIII. 9.
11. Compare De Vera Relig., IV. 6-7 and Contra Acad., III. 1, 37.
12. City of God, XIX. 13.
13. Ibid., XIX. 21; cf. II. 21.
14. Cf. Epist. 91. 3-4.
15. City of God, XIX. 24.
16. Cf. City of God, XIX. 21; Contra Faust. Man., XXII. 27.
17. Cf. City of God, XIX.; 15.
18. Epist. 137. 5, 17.
19. On Free Will, I. 6, 15.
20. Ibid., I/ 15, 31; cf. De Vera Relig., XXX. 58.
21. On Free Will. I. 5, 11.
22. Ibid., I. 6, 14-15.
23. Ibid., I. 7, 16.
24. Ibid., I. 5, 12.
25. Ibid., I. 5, 12.
26. Ibid., I. 15, 32; cf. Epist. 153.6, 26; Sermo 50. 2, 4.
27. Cf. En. in Psal. 57.2.

28. Cf. City of God, XIX. 6.
39. On Free Will, I. 3, 8.
30. Ibid., I. 5, 13.
31. Cf. City of God, V, 9 and 10.
32. Ibid., V.9.
33. Cf. ibid., XII. 6-8.
34. Ibid., V. 10.
35. Cf. ibid., V. 12.
36. Ibid., IV, 4.
37. Ibid., XIX. 24; cf. II. 21.
38. Ibid., XIX.24;cf. 11. 21.
39. Ibid., V. 13 and 14.
40. Ibid., V. 12; cf . XIX. 25.
41. Ibid., V. 15.
42. Ibid., XVIII. 22.
43. Cf. ibid., Ii. 29.
44. Ibid., X. 21; cf. V. 14.
45. Cf. ibid., V. 16-18; Epist. 138.3, 17.
46. City of God, VI. 5; cf. ibid., IV. 27.
47. Ibid., IV. 1; IV. 31; VI. 2; VI. 6; VI. 8; VI. 9; VII. 28.
48. Ibid., VI. 4.
49. Ibid., VI. 10.
50. Ibid., VI. 7; VI. 8; VI. 10.
51. Ibid., III. 4; VI. 2; VII. 17; VII. 23.
52. Ibid., VI. 4; cf. IV. 31 and VI. 2.
53. Ibid., VI. 6.
54. Ibid., VI. 7.
55. Ibid., VI. 8.
56. Ibid., VI.8; cf. Epist. 915.
57. City of God, IV.31; VII. 5; VII 6; VIII. 1; VIII. 5.
58. Ibid., VIII. 4; VIII. 10-12.
59. Ibid., VIII. 12; cf. XVIII. 41 in fine.
60. Ibid., V. 20; cf. Epist. 155. 1, 2.
61. City of God, XIV. 1; Xiv. 4.
62. Ibid., XVIII. 2; XX. 11.

63. Ibid., XIV. 28; cf. De Gen. ad Litt., XI. 15.
64. Cf. City of God, XIV. 2 and 4.
65. Ibid., XIV. 13 and 15.
66. Ibid., XIV. 12.
67. Ibid., XIV. 14.
68. E.g., City of God, VIII. 24; XIII. 16; XVI. 2.
69. Cf. De Ordine. II. 10, 29.
70. City of God, XX. 9; cf. ibid., I. 35; XI. 1; XVIII. 49; Ad Donat. post Coll., VIII. 11; Contra Duas Epist. Petil., II. 21, 46.
71. Cf. City of God, XIX. 12.
72. Ibid., XIX. 17.
73. See also City of God, V. 19.
74. Contra Duas Epist. Petil., II. 83, 184; Epist. 43.1, 1.
75. En. in Psal 136.9.
76. Cf. Retractationes, II. 43, 1; City of God, I.1.
77. Epist. 91.1
78. City of God. V. 17.
79. Cf. Epist. 151. 14 and 136. 2
80. City of God, XIX. 17; XV. 4.
81. Epist. 138. 2, 15; cf. Epist. 137 5. 20 and Epst. 91, 3.
82. Epist. 189.4; Contra Faust Mand XXII. 75.
83. Cf. Epst. 138.2, 13-14.
84. Cf. Contra Faust. Man., XXII. 74; Epist 138.2, 12.
85. Contra Faust. Man., XXII. 75.
86. Epist. 168,5.
87. City of God. IV . 15.
88. Ibid., IV. 3; XIX. 7.
89. Ibid., XVIII. 52.
90. Ibid., XXII. 24.
91. Ibid., I. 29; XXII. 22 and 23.
92. Cf., ibid., XII. 11-21.
93. Cf. De Catech. Rud., XXII. 39; De Gen. contra Man., I. 23_ 24; City of God XXII. 30 in fine.
94. See Augustine's letter to Firmus. C. Lambot, ed., Revue Benedictine 51 (1939), p. 212. Also City of God, XV. 21; XIX. 5; Retractationes, II. 43.2 95. En. in Psal. 48,6.

قراءات

- A. St. Augustine, The City of God. Trans. Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950. Bk XIX.
- St. Augustine, Letters 91 and 138. ph. Schaff, ed., A Select Library of the Nicene and Post- Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. I: The Confessions and Letters of St. Augustine. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- B. St. Augustine, The City of God Bks II. 21-22; IV- VIII; XIV. 1-4; 11-15; 28.
- St. Augustine, On Free will. Trans. John H. S. Burleigh. The Library of Christian Classic, Vol VI: Augustine. Earlier Writings. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. BK. I.

الفارابى

(٨٧٠-٩٥٠ تقريباً)

الفارابى AL - Farabi هو الفيلسوف الأول الذى حاول أن يتصدى للفلسفة السياسية الكلاسيكية، ويربطها بالإسلام، ويجعلها منسجمة معه بقدر المستطاع ذلك الدين الذى أوحى به عن طريق النبى (محمد) فى صورة قانون إلهى، نظم أتباعه فى جماعة سياسية، وأمدهم بمعتقداتهم، ومبادئ وقواعد سلوكهم أيضاً. وخلافاً لشيثرون، كان ينبغى عليه أن يواجه، ويحل، مشكلة إدخال الفلسفة السياسية الكلاسيكية إلى مناخ ثقافى مختلف أتم الاختلاف؛ وخلافاً لأوغسطين، لم يكن لديه مجال حر نسبياً من هذه الحياة الدنيوية يمكن أن تنطبق عليه الفلسفة السياسية الكلاسيكية بدون اعتراض فى تنظيمه، ولكن كان ينبغى عليه أن يواجه، ويحل مشكلة الدعاوى المتصارعة للفلسفة السياسية والدين طوال حياة الإنسان.

تكمن أهمية مكانة الفارابى فى تاريخ الفلسفة السياسية فى استعادته للتراث الكلاسيكى، وجعله معقولاً داخل السياق الجديد الذى أمدت به الأديان الموحى بها. كتاباته الشهيرة هى الكتابات السياسية التى تهتم بأنظمة الحكم السياسية، وبلوغ السعادة عن طريق الحياة السياسية. إنها تصور مشكلة الانسجام بين الفلسفة والإسلام بمنظور جديد، أعنى منظور العلاقة بين نظام الحكم الأفضل، كما فهمه أفلاطون بصفة خاصة، وقانون الإسلام الإلهى. تناظر مكانته فى الفلسفة الإسلامية مكانة سقراط أو أفلاطون فى الفلسفة اليونانية من حيث إنه يمكن أن يقال إن اهتمامهما الأساسى هو العلاقة بين الفلسفة والمدينة. إنه مؤسس تراث لاذ إليه، ولاذ إلى أفلاطون وأرسطو عن طريقه، من أجل منظور فلسفى لدراسة الظواهر السياسية والدينية وفهمها. وقد ألهمت أعماله أناساً مثل : ابن رشد، وابن سينا، وابن ميمون. وقد أعجبوا به بوصفه «معلمهم الثانى» بعد أرسطو، وهو المفكر الوحيد لما بعد الكلاسيكية الذى فرضت سلطته عليهم الاحترام إلى جانب احترام القدماء.

العلم الإلهى والعلم السياسى

ثمة عدد من صنوف التشابه المذهلة بين كثير من الخصائص الأساسية للإسلام، ونظام الحكم الجيد الذى صورته الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوجه عام، وصوره أفلاطون فى محاوره «السياسى» بوجه خاص. فكلاهما يبدأ بإله من حيث إنه العلة القصوى للتشريع، وينظر إلى المعتقدات الصحيحة عن الموجودات الإلهية وعالم الطبيعة على أنها ضرورية لتأسيس نظام حكم سياسى جيد. فى كل منهما تعكس هذه المعتقدات صورة كافية للكون، وتجعل الحقيقة عن الأشياء الإلهية، والمبادئ العليا للعالم فى متناول المواطنين بوجه عام (وفى صورة يستطيعون أن يفهموها)، وتجعلها موصلة لفعل فاضل، وتكون جزءاً من الأداة الضرورية لبلوغ السعادة القصوى. وكلاهما ينظر إلى وظائف المؤسس والمشرع، وإلى وظائف خلفائه من بعده فى قيادة المجتمع، على أنها ذات أهمية محورية بصورة مطلقة لتنظيمه والمحافظة عليه. وكلاهما يهتم بتقديم القوانين الإلهية والمحافظة عليها. وكلاهما يعارض وجهة النظر التى تذهب إلى أن العقل أو النفس مستمدة من الجسم، أو أنها هى ذات طبيعة جسمية - وهى وجهة نظر تقوض الفضيلة البشرية والحياة المشتركة - وكلاهما يعارض الورع الخجول المتخوف الذى يحكم على الإنسان باليأس من إمكان فهم دائم للمعنى العقلى للمعتقدات التى يكون مكلفاً بقبولها، أو إمكان فهم لمعنى الأنشطة التى يكون مكلفاً بالقيام بها. وكلاهما يوجه أعين المواطنين إلى سعادة تجاوز اهتماماتهم الدنيوية. وأخيراً كلاهما أنزل فن التشريع، وفن علم الكلام إلى المكانة الثانوية لحفظ قصد المؤسس وقانونه وإقامة حماية ضد الهجمات^(١).

إن أعمال الفارابى السياسية المهمة (وهى المدينة الفاضلة، والدين الفاضل، ونظام الحكم السياسى) ملتقى بين الإسلام والفلسفة السياسية الكلاسيكية، حيث تحتل صنوف التشابه هذه، وليست الاختلافات أو الصراعات الممكنة، مكان الصدارة. وهو يقصد بالتشديد على صنوف التشابه هذه، وبالتشجيع، أو حتى بإجبار كل من الإسلام والفلسفة بأن يخطو كل منهما فى اتجاه الآخر، أن يظهر العناصر المشتركة فى كليهما، ويشجع قارئه المسلم، ويرشده لكى يفهم الخصائص

التي تميز الفلسفة السياسية الكلاسيكية. ويتضح ذلك في البداية في أسلوب هذه الأعمال، وفي الطريقة التي أُلِّفت بها. فمن ناحية الأسلوب، تحمل تشابهاً كبيراً بالقواعد المشروعة بالنسبة للبحوث الفلسفية. إذ إنها تتكون أساساً من عبارات إيجابية عن صفات الله، ونظام العالم، ومكانة الإنسان بداخله، وكيف يمكن تنظيم المجتمع الجيد وقيادته. واتباعاً لنموذج مشترك بين محاورة أفلاطون « القوانين » والقرآن، يسبق كثير من هذه العبارات مقدمة تمهد الطريق لإصدار قوانين صحيحة لتنظيم سلوك الحكام، وتعين معتقدات المواطنين وأفعالهم. وعلى الرغم من أن هذه الأعمال ليست بحوثاً فلسفية أو سياسية، أو إعلانياً لقوانين مشروعة محددة، بالمعنى الدقيق، فإنها تحتوي على نتائج البحوث الفلسفية والسياسية لصياغة خطة لتنظيم نظام حكم سياسى جيد. إنها أعمال يستطيع القارئ المسلم الذي يأخذ على عاتقه قبول وجهة نظر صحيحة عن العالم بوجه عام، وطاعة القوانين التي تطور الفضيلة، وتؤدي إلى سعادة قصوى - أن يفهم صورتها - ومقصدتها بسهولة. غير أنها أيضاً تطابق مقصد الفلسفة السياسية الكلاسيكية في أنها تهدف إلى تقديم تفسير عقلى ومقنع للعالم، صيغ بالفاظ يستطيع المواطنون أن يفهموها. إنها تقوم بمهمة عملية من حيث إنها تبين، عن طريق ظاهرها، إمكان الفهم العقلى الذي لا يحطم المعتقدات والأفعال التي يفرضها القانون الموحى به، بل يفسرها، ويحافظ عليها، كما أنها تحقق مهمة تمهيدية من حيث إنها تبين الاتجاه الذي يستطيع هذا الفهم العقلى أن يبحث عنه.

تشكل أعمال الفارابى السياسية نوعاً جديداً من الكتابة في التراث السياسى الإسلامى. وبحيطة مألوفة يمتنع الفارابى بتحفظ عن الاقتباس مباشرة من القرآن والسنة، أو من قضايا دينية إسلامية، كما يحجم عن شرحها، أو حتى الرجوع إليها. مع أن الإنطباعات الأولى التي تتركها أعمال الفارابى على قرائه جلية واضحة، وهى أن المؤلف يقصد أن يَمَكِّن أبناء دينه، وبالفعل كل ناقل للأديان الموحى بها، من أن يروا المساحة الواسعة للانسجام الذي يوحد بين قانونهم الإلهى، والمقصد العملى للفلسفة السياسية الكلاسيكية. إن هؤلاء القراء يستطيعون من ثم

أن يروا، فى قانونهم الإلهى إنجازاً عملياً لنظريات القدماء الأكثر حكمة. إنهم يستطيعون أن يتجهوا إلى دراسة هؤلاء الفلاسفة، ليس من أجل الغرض المحدود وهو الدفاع عن معتقداتهم الخاصة وممارساتهم، أو الغرض السلبي وهو أن يؤكدوا لأنفسهم أن الفهم العقلى لا حول له ولا قوة أمام السلطة العليا للوحى والقانون الإلهى، وإنما من أجل الارتفاع فوق حالة العبودية لمن يؤمنون إيماناً أعمى، ومن أجل النفاذ إلى المقاصد الخفية للوحى والقانون الإلهى، أى لكى يفهموا أنفسهم، عن طريق فهم تراث الحكمة البشرية الأكثر جدارة بالاحترام، بحكمة دينهم. إن الفارابى يقدم لهم فى هذه الأعمال إمكان الحصول على موقف جديد من دراسة أعمال أفلاطون وأرسطو. إنه يشجعهم على أن لا ينظروا إلى هذين الفيلسوفين على أنهما المنشآن لتراث أجنبى قد يقوض معتقداتهم وفضائلهم الاجتماعية، أعنى تراثاً ينبغى عليهم أن يدرسوه من أجل رفضه ومحاربته. إنه يجعلهم يرون أن هذا التراث ينتمى إليهم بقدر ما ينتمى إلى اليونان، ويجب عليهم أن يجعلوه تراثهم الخاص؛ لأنه يهتم بمسائل قريبة إلى عقولهم وأفئدتهم. إنه يرجو منهم فهماً كاملاً لاهتماماتهم السياسية والدينية، أعنى الأشياء التى تكون ماهية دينهم وطريقتهم فى الحياة، والتى تميزهم عن أجدادهم القدماء، وتعطيهم دعوى فريدة للتفوق على المجتمعات الأخرى.

نظام الحكم الفاضل

الموضوع المحورى لكتابات الفارابى السياسية هو نظام الحكم الفاضل، أى النظام السياسى الذى يكون مبدؤه الموجه هو تحقيق الامتياز البشرى، أو الفضيلة. وهو يتصور العلم البشرى أو السياسى بأنه البحث فى الإنسان من حيث إنه يتميز عن الموجودات الطبيعية الأخرى، وعن الموجودات الإلهية، ويحاول أن يفهم طبيعته الخاصة، وما يكون كماله، والطريقة التى يستطيع بواسطتها أن يبلغه. ولا يعتبر الإنسان، خلافاً للحيوانات الأخرى، كاملاً عن طريق المبادئ الطبيعية الموجودة فيه فحسب، وهو خلافاً للموجودات الإلهية ليس كاملاً بصورة دائمة، وإنما يحتاج إلى أن يحقق كماله عن طريق نشاط ينبثق من فهم عاقل، وقصد، واختيار من بين

البدائل المتعددة التى يوحى بها العقل. إن الوجود المبدئى لقوة المعرفة العقلية، وللأختيار الذى يرتبط بها، هو كمال الإنسان الأول، أو الطبيعى؛ الكمال الذى يولد به المرء، ولا يختاره. وبمعزل عن ذلك، يوجد العقل والأختيار فى الإنسان لكى يستخدمهما فى تحقيق غايته، أو الكمال الأقصى الممكن لطبيعته. ويتوحد هذا الكمال الأقصى مع السعادة القصوى المتاحة له. «إن السعادة هى الخير الذى يُرغب فيه لذاته، فهى لا تُرغب على الإطلاق لكى يتحقق بها شىء آخر، وليس هناك شىء أعظم وراءها يمكن أن يحققه الإنسان»^(٢).

ومع ذلك فالسعادة لا يمكن أن تتحقق بدون أن تُعرف فى البداية، وبدون تأدية أنشطة منظمة معينة (جسمية وعقلية) تفيد أو تؤدى إلى تحقيق الكمال. وتلك هى الأنشطة النبيلة. ولذلك، يتم التمييز بين الأنشطة النبيلة، والأنشطة الخسيسة عن طريق التمييز بين ما هو مفيد فى تحقيق الكمال والسعادة، وما يعوقهما. إن تأدية أى نشاط بصورة جيدة، وبسهولة وبطريقة منظمة، تتطلب تكوين السلوك وتطوير عادات تجعل هذه الأنشطة ممكنة. «إن صور وحالات السلوك التى تصدر عنها هذه الأنشطة (النبيلة) هى الفضائل؛ فهى ليست خيرات لذاتها، بل هى خيرات من أجل السعادة»^(٣). ويفترض التمييز بين الفضيلة والرذيلة معرفة ماذا عساه أن يكون الكمال البشرى، أو السعادة البشرية، بالإضافة إلى التمييز بين الأنشطة النبيلة، والأنشطة الخسيسة.

ويمكن تعريف نظام الحكم الفاضل بأنه نظام الحكم الذى يتضافر فيه الناس معاً، ويتعاونون، بهدف أن يصبحوا فضلاء، ويقوموا بأنشطة نبيلة، ويبلغوا السعادة. وهو يتميز بوجود معرفة كمال الإنسان الأقصى فيه، والتمييز بين ما هو نبيل، وما هو خسيس، والتمييز بين الفضائل والرذائل، والمجهود الملموس العيى للحكام والمواطنين فى أن يتعلموا، ويعرفوا، هذه الأشياء، ويطوروا الصور الفاضلة، أو الحالات الفاضلة للسلوك التى تصدر عنها الأنشطة النبيلة والتى تفيد فى تحقيق السعادة.

ويعنى بلوغ السعادة كمال تلك القوة من قوى النفس البشرية التى تخص

الإنسان؛ أعنى قوة العقل. ويتطلب ذلك بدوره تنظيم الرغبات الدنيا لكى تتعاون مع العقل وتساعد على أن يؤدي نشاطه الصحيح، وكذلك اكتساب الفنون العليا والعلوم. ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم والتعليم إلا عن طريق القلة النادرة التى تمتلك المواهب الطبيعية الخيرة، والذين هم أيضاً محظوظون لكى يعيشوا فى ظروف يمكن أن تتطور فيها الفضائل الضرورية، وتؤدي فيها الأنشطة النبيلة. ولا يستطيع بقية الناس إلا أن يبلغوا درجة ما من هذا الكمال؛ ويتأثر الحد الذى يستطيعون به أن يبلغوا تلك الدرجة من الكمال التى تكون فى مقدورهم عن طريق نوع نظام الحكم السياسى الذى يعيشون فى ظله، والتربية التى يستقبلونها. ومع ذلك، لابد أن يكون لدى كل مواطنى نظام الحكم الفاضل أفكار عامة عن العالم، والإنسان، والحياة السياسية. غير أنهم يختلفون من جهة طبيعة هذه المعرفة، ومن جهة مشاركتهم بالتالى فى الكمال أو السعادة، ويمكن تقسيمهم إلى الفئات الثلاث الآتية:

١- الحكماء، أو الفلاسفة الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق أدلة برهانية، وعن طريق استبصاراتهم الخاصة.

٢- أتباع هؤلاء الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق البراهين التى يقدمها الفلاسفة، والذين يثقون بالاستبصار، ويقبلون حكم الفلاسفة.

٣- بقية المواطنين، أى الكثرة، الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق التشبيهات، بعضها كاف بصورة كبيرة، وبعضها كاف بصورة قليلة، اعتماداً على منزلتهم كمواطنين. ولابد أن تُنظم هذه الفئات، أو الرتب عن طريق الحاكم الذى يجب عليه أيضاً أن ينظم تربية المواطنين، ويخصص لهم واجباتهم الخاصة، ويسن قوانينهم، ويأمرهم فى الحرب. ويحاول عن طريق الإقناع والإكراه أن يطور فى كل واحد الفضائل التى فى مقدوره، وينظم المواطنين بصورة هرمية، حتى تستطيع كل فئة أن تبلغ الكمال الذى يكون فى مقدورها، ومع ذلك تخدم الفئة التى توجد فوقها. وبهذه الطريقة، تصبح المدينة كلاً أشبه بالكون، ويتعاون أعضاؤها من أجل تحقيق السعادة.

إن نظام الحكم الفاضل هو نظام حكم ملكى غير وراثى، أو أرستقراطى يحكم

فيه الأفضل، مع بقية المواطنين الذين ينقسمون إلى مجموعات تُحكم، وتُحكم بدورها (اعتماداً على منزلتها) حتى يصل المرء إلى أدنى مجموعة، وهى التى تُحكم فقط. والمعيار الوحيد لمنزلة المواطن هو طابع الفضيلة الذى يكون فى مقدوره تحقيقها، ويستطيع أن يطورها عن طريق مشاركته فى نظام الحكم، وطاعة قوانينه. ويكون المواطنون فضلاء مثل نظام الحكم نفسه؛ لأنهم **أولاً** يمتلكون، أو يتبعون الذين يمتلكون، التشبيهات الصحيحة بالموجودات الإلهية والموجودات الطبيعية، وبالكمال البشرى، أو السعادة، وبمبادئ نظام الحكم الذى يكون مخططاً من أجل مساعدة الإنسان على أن يبلغ هذه السعادة، **وثانياً**، ولما كانوا يسلكون طبقاً لهذه المعرفة فإن سلوكهم يتشكل من أجل القيام بالأنشطة التى توصل إلى السعادة.

وحالما تتضح الخصائص الرئيسية لنظام الحكم الفاضل، حتى يصبح فهم الخصائص الرئيسية لكل نظم الحكم الأخرى وتصنيفها بسيطاً بصورة نسبية. ويقسم الفارابى نظم الحكم هذه إلى ثلاثة أنواع هى:

١- أنظمة الحكم التى لا يكون لمواطنيها فرصة لتحصيل أى معرفة على الإطلاق خاصة بالموجودات الإلهية والطبيعية، أو خاصة بالكمال والسعادة. وهذه هى أنظمة الحكم الجاهلة. ويتعقب مواطنوها غايات دنيا، خيرة أو شريرة، مع إغفال تام للسعادة الحقيقية.

٢- أنظمة الحكم التى يكون لدى مواطنيها معرفة هذه الأشياء، غير أنهم لا يسلكون وفقاً لمتطلباتها. وهذه هى أنظمة الحكم الشريرة أو غير الأخلاقية. ويكون لدى مواطنيها وجهات النظر نفسها مثل وجهات نظر مواطنى الحكم الفاضل، على الرغم من أن رغباتهم لا تخدم الجزء العاقل فيهم، ولكنها تحولهم بعيداً إلى تعقب الغايات الدنيا التى يتم تعقبها فى أنظمة الحكم الجاهلة.

٣- أنظمة الحكم التى يكتسب مواطنوها آراء معينة عن هذه الأشياء، ولكنها آراء زائفة أو فاسدة، أعنى أنها آراء تدعى أنها عن موجودات إلهية، وموجودات طبيعية، وعن السعادة الحقيقية، فى حين أنها لا تكون كذلك، فى حقيقة الأمر. والتشبيهات التى تُقدم لهؤلاء المواطنين هى بالتالى زائفة وفاسدة، وتكون كذلك

الأنشطة التى تُفرض عليهم. وهذه هى أنظمة الحكم الضالة، أو الخاطئة. وليس لدى مواطنى أنظمة الحكم هذه معرفة حقيقية، أو تشبيهات صحيحة، وهم يتعقبون أيضاً الغايات الدنيا لأنظمة الحكم الجاهلة. وقد تؤسس نظم الحكم الخاطئة من حيث هى كذلك. وهذه هى الحال بالنسبة لأنظمة الحكم «التي يكون كمالها الأسمى الحاكم الذى يتوهم أنه يتلقى الوحي دون أن يتلقاه، ويستخدم بالنسبة له تمويهات، وخداعات، وأوهاماً»^(٤). غير أنها قد تكون أيضاً أنظمة حكم فاضلة فى الأصل وتغيرت عن طريق إدخال وجهات نظر وممارسات زائفة أو فاسدة.

وتعارض أنواع أنظمة الحكم هذه كلها نظام الحكم الفاضل، لأنه يعوزها مبدؤها الموجه، الذى يكون معرفة حقيقية، وفضيلة، أو تكوين السلوك الذى يؤدى إلى أنشطة توصل إلى السعادة الحقيقية. إذ إن سلوك المواطنين يتكون، بدلاً من ذلك، من أجل بلوغ غاية أو أكثر من الغايات الدنيا. ويقدم الفارابى ست غايات دنيا، ويمكن أن تُقسم كل واحدة من الأنواع العامة المذكورة سابقاً وفقاً للغاية التى تغلب فيها. وهذه الغايات هى:

- ١- نظام حكم **الضرورة** (أو نظام الحكم الذى لا يمكن الاستغناء عنه)، الذى يكون فيه هدف المواطنين محصوراً فى ضرورات الكفاف فى العيش.
- ٢- نظام حكم **البدالة** (أى الأوليجاركى)، الذى تكون فيه الثروة والرفاهية من أجل ذاتهما الغاية القصوى للمواطنين.
- ٣- نظام حكم **الحسنة**، الذى يكون فيه التمتع بالذات الحسنة أو المتخيلة هدف مواطنيه.
- ٤- نظام حكم **الكرامة** (أو حكم العزة)، الذى يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا مكرمين، وممدوحين، وممجدين، عن طريق الآخرين.
- ٥- نظام حكم **الغلبة** (أو الطغيان)، الذى يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا القاهرين للآخرين، ويخضعوهم لهم.
- ٦- نظام حكم **المدينة الجماعية**، (أو الديمقراطية)، ويكون الهدف الرئيسى لمواطنيه هو أن يكونوا أحراراً فى أن يفعلوا ما شاءوا.

الملك - الفيلسوف والنبى المشرع

الجمع بين العلم الإلهى والسياسى، يعنى التشديد على الأهمية السياسية للمعتقدات الصحيحة عن الموجودات الإلهية، وعن مبادئ العالم. ولقد رأينا أن كلا من الإسلام والفلسفة السياسية الكلاسيكية يتفقان فى هذه المسألة. إذ إن المسلمين يعتقدون أن التبرير الأولى لوجودهم من حيث إنهم جماعة متميزة هو كشف الحقيقة الخاصة بالأشياء الإلهية للنبي محمد، وأنه إذا لم يكن قد جاء إليهم برسالته، فإنهم كانوا سيستمرون فى أن يعيشوا فى غموض وعدم يقين بالنسبة لخيرهم سواء فى هذا العالم أو العالم الآخر. كما أنه بسبب هذه الاعتبارات، اعتقد أفلاطون أنه يجب أن يكون الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً. وحالما يصل مطلب نظام الحكم المثالى إلى ضرورة الجمع بين العلم الإلهى والعلوم السياسى، فإنه يصبح ضرورياً أن يربط الحاكم مهنة الحكم بمهنة النبى أو مهنة الفيلسوف. إن النبى - الحاكم، أو الفيلسوف - الحاكم هو الموجود البشرى الذى يقدم الحل لمسألة تحقيق نظام الحكم المثالى، وتبدو وظيفة النبى - الحاكم، ووظيفة الفيلسوف - الحاكم أنهما متحدتان فى هذا الشأن.

يبدأ الفارابى مناقشته للحاكم الأسمى بالتشديد على الوظيفة العامة للفيلسوف - الحاكم، والنبى - الحاكم من حيث إنهما حاكمان يمثلان همزة الوصل بين الموجودات الإلهية العليا، والمواطنين الذين لا يقتربون اقتراباً مباشراً من معرفة هذه الموجودات. إنه المعلم والموجه «الذى يعرف» المواطنين ماذا عساها أن تكون السعادة، والذى «يثير فيهم التصميم» على أن يفعلوا الأشياء الضرورية لبلوغ السعادة، و«الذى ينبغى ألا يحكمه شخص فى أى شىء على الإطلاق»^(٥). فهو لابد أن يمتلك المعرفة، ولا يحتاج إلى أى شخص آخر لكى يوجهه، ويجب أن يمتلك فهماً ممتازاً لكل شىء يجب أن يؤدى، ويجب أن يكون ممتازاً فى توجيه كل الآخرين بما يعرفه، ويجب أن يكون قادراً على أن يجعل الآخرين يؤدون الوظائف التى تناسبهم، ويكون قادراً على أن يحدد، ويعين العمل الذى يجب أن يقوم به الآخرون، وقادراً على أن يوجه هذا العمل نحو السعادة. ومن الواضح أن هذه

الصفات تتطلب المواهب الطبيعية، غير أنها تتطلب أيضاً التطوير الكامل للملكة العاقلة. (بناء على السيكولوجيا الأرسطية كما يصورها الفارابي في أعماله السياسية، يتكون كمال الملكة العاقلة من مناظرتها للعقل الفعال، أو « اتحادها » معه). إن الحاكم الأسمى لابد أن يكون شخصاً يعقل ملكته العاقلة، أو يتحد مع العقل الفعال.

« إن هذا الرجل هو الأمير الحقيقي كما يرى القدماء؛ إنه الشخص الذى ينبغى أن يقال إنه يستقبل الوحي، لأن الإنسان لا يتلقى الوحي إلا عندما يبلغ هذه المنزلة، أعنى عندما لم يعد هناك وسيط بينه وبين العقل الفعال ... ولأن العقل الفعال يفيض من وجود العلة الأولى (أى الله)، فإنه يمكن أن يقال لهذا السبب إنه العلة الأولى التى تحدث الوحي لهذا الشخص عن طريق توسط العقل الفعال. وحكم هذا الشخص هو الحكم الأسمى؛ أى أن كل صنوف الحكم البشرية الأخرى أدنى منه، وتُستمد منه» (٦).

هذا الحاكم الأسمى هو مصدر كل قوة ومعرفة فى نظام الحكم، ومن خلاله يتعلم المواطنون ما ينبغى عليهم أن يعرفوه وما ينبغى عليهم أن يفعلوه. ولما كان كل شىء آخر يتجه نحوه، فإن «الأمر ينبغى أن يكون على هذه الحال فى المدينة الفاضلة، أى أن تحتذى بأنشطتها حذو مقصد حاكمها الأسمى على الترتيب» (٧).

إنه يمتلك قوى غير محدودة، ولا يمكن أن يخضع لأى موجود بشرى، أو لنظام حكم سياسى أو لقوانين. إن لديه السلطة لأن يؤكد القوانين الإلهية السابقة أو يبطلها، ولديه السلطة لأن يسن قوانين جديدة، و«أن يغير قانوناً شرعه فى وقت ما بقانون آخر، إذا رأى أنه من الأفضل أن يفعل ذلك» (٨). إن لديه وحده السلطة لأن ينظم فئات الشعب فى نظام الحكم، يعين لهم رتبهم. وهو الذى يقدم إليهم ما ينبغى أن يعرفوه.

ويجب أن تأخذ هذه المعرفة بالنسبة لمعظم الناس صورة تمثل تخيلاً للحقيقة، أكثر مما تتخذ شكل التصور العقلى. ذلك لأن معظم الناس ليسوا موهوبين، أو لا

يمكن تدريبهم على معرفة أشياء إلهية في ذاتها، لكنهم لا يستطيعون سوى أن يفهموا محاكاتها التي تلائم قوة فهمهم، وظروفهم الخاصة، وتجربتهم الخاصة، من حيث إنهم أعضاء في نظام حكم معين. وهكذا فإن الدين مجموعة من التشبيهات المتخيلة في صورة قانون إلهي، مشرع لمجموعة معينة من الناس، ويقتضيه عجز معظم الناس عن أن يتصوروا الأشياء بصورة عقلية، وحاجتهم إلى الإيمان بمحاكاة الموجودات الإلهية، ومحاكاة السعادة والكمال، كما يقدمها لهم مؤسس نظام حكمهم. ولذلك يجب ألا يقدم المؤسس تفسيراً عقلياً أو تصورياً للسعادة والمبادئ الإلهية للقلة فحسب، وإنما يجب عليه أيضاً أن يقدم هذه الأشياء نفسها للكثرة. ويجب على كل المواطنين أن يقبلوا ذلك الذي يعهده إليهم، وأن يحافظوا عليه : «إن أولئك الذين يتعقبون السعادة كما يعرفونها، ويقبلون المبادئ (الإلهية) كما يعرفونها هم الحكماء، وأولئك الذين توجد في أنفسهم هذه الأشياء في شكل صور محسوسة images، والذين يقبلونها ويتعقبونها من حيث هي كذلك، هم المؤمنون» (٩).

وهكذا يوحد الفارابي بين النبي - الحاكم، والفيلسوف الحاكم إلى حد كبير، فكلاهما حاكم .. أسمى بصورة مطلقة، وكلاهما يمتلك سلطة مطلقة من جهة تشريع المعتقدات والأفعال، وكلاهما يكتسب سلطته بفضل كمال ملكتهما العاقلة، وكلاهما يتلقى الوحي من الله عن طريق فاعلية العقل الفعال. ولكن، فيم يختلف النبي - الحاكم عن الفيلسوف الحاكم ؟

الخصلة الأولى والأساسية التي يجب أن يمتلكها حاكم نظام الحكم الفاضل هي نوع معين من معرفة الأشياء الإلهية والبشرية. إن الإنسان يمتلك ثلاث ملكات للمعرفة هي : الإحساس، والخيال، والعقل (نظري وعملي)، وتتطور هذه الملكات فيه على هذا النحو. فالخيال له ثلاث وظائف هي :

١- يفعل بوصفه مستقبلاً لانطباعات حسية بعد اختفاء موضوعات الإحساس.

٢- يربط الانطباعات الحسية لكى يكون صورة حسية مركبة .

٣- ينتج محاكاة. إن لديه القدرة على أن يحاكي كل الأشياء المحسوسة (أى الرغبات البشرية، المزاج، والانفعالات) عن طريق انطباعات حسية، أو ارتباطات معينة لها. وعندما تتطور الملكة العقلية فيما بعد، ويبدأ الإنسان فى فهم السلوك، والماهية، أو صور الموجودات الإلهية والبشرية، فإن ملكة الخيال تستقبل، وتحاكي، هذه الصور العقلية أيضاً؛ أعنى أنها تتمثلها فى صورة انطباعات حسية. ومن هذه الجهة، يخضع الخيال للملكة العقلية، ويعتمد عليها بالنسبة «للأصول» التى تحاكيها؛ فليس لها اقتراب مباشر من ماهية الموجودات الإلهية والطبيعية. وفضلاً عن ذلك، فإن التحديدات التى يخلقها ليست كلها نسخاً جيدة : إذ إن بعضها قد يكون أكثر صدقاً وقرباً من الأصول، بينما يكون بعضها قاصراً وبه خلل من بعض النواحي، ويكون بعضها الآخر كاذباً إلى أقصى حد، أو نسخاً مضللة. وأخيراً، فإن الملكة العاقلة وحدها التى تفهم الأصول نفسها تستطيع أن تحكم على درجة حقيقة هذه النسخ، ودرجة مشابهتها للأصول. إن الملكة العاقلة هى وحدها الملكة التى لها حق العبور إلى معرفة الموجودات الإلهية أو الروحية، ولا بد أن تمارس ضبطاً صارماً لكى تضمن أن النسخ التى تقدمها الملكة المتخيلة محاكاة جيدة أو نظيفة. وقد يحدث فى حالات نادرة أن الملكة المتخيلة تكون قوية وكاملة لدرجة أنها تكسح كل الملكات الأخرى، وتنتقل مباشرة إلى استقبال، أو تكوين صور من الموجودات الإلهية. وهذه الحالة النادرة هى حالة النبى :

«ليس مستحيلاً أن الإنسان، عندما تصل قوته المتخيلة إلى كمال أقصى، يستقبل أثناء يقظته من العقل الفعال ... محاكاة معقولات منفصلة (مادية)، وكل الموجودات النبيلة الأخرى (المقدسة)، وأن ينظر إليها. وبفضل المعقولات التى استقبلها، تكون لديه بالتالى (قوة) النبوءة عن الأشياء الإلهية. وهذه هى من ثم المرحلة الأكثر كمالاً التى تصل إليها قوة الخيال، والمرحلة الأكثر كمالاً التى يصل إليها الإنسان عن طريق قوته المتخيلة» (١٠).

وهكذا يؤدي وصف طبيعة النبوة إلى التمييز بين ملكة الخيال والملكة العاقلة. إنه يفسر إمكان النبوة بأنها كمال ملكة الخيال، وأن الخيال يستطيع ، فى الغالب، أن يستغنى عن الملكة العاقلة، ويستقبل صور الموجودات الإلهية بصورة مباشرة، وبدون توسطها (أي الملكة العاقلة). وثمة قوتان يمكن بواسطتهما أن يتصل الإنسان بالعقل الفعال هما : خياله، وملكته العاقلة، أو عقله. وعندما يتصل به عن طريق الخيال، يكون «نبيًا يحذر مما سيحدث، ويخبر بما يحدث الآن» ، وعندما يتصل به عن طريق ملكته العاقلة، فإنه يكون شخصاً حكيماً، أعنى فيلسوفاً، ويكون لديه عقل كامل» (١١).

ويبدو من ثم أنه يمكن القول بأن النبي - الحاكم، والفيلسوف - الحاكم، يمتلك كلاهما صفة المعرفة التى تكون مطلوبة لأن يكون حاكماً أسمى للمدينة الفاضلة، أو أن النوعين من أنظمة الحكم الفاضلة يكونان ممكنين على حد سواء، واحد منهما يحكمه نبي بدون فلسفة، ويحكم الآخر الفيلسوف بدون نبوة. ومع ذلك، لا يهتم الفارابى فى كتاباته السياسية بإمكان وجود نظام الحكم الفاضل الذى يحكمه نبي لا يمتلك ملكة عاقلة متطورة. فالتمييز بين النبوة والفلسفة تمييز سيكولوجى، وهو مفيد لفهم طبيعة النبوة والفلسفة على التوالى. بيد أن الفارابى، عندما يناقش خاصية المعرفة التى يحتاجها الحاكم الأسمى، كان واضحاً فى مطالبته بالكمال لكل من الملكتين : لأن الحاكم الأسمى لا يوصف بأنه نبي كامل، أو فيلسوف كامل، بل يوصف بأنه «موجود بشرى كامل». فإذا بدأنا بالفيلسوف وجدنا أن فلسفته أو حكمته التى يبحث عنها تظل ناقصة طالما أنه لا يمتلك سيطرة تامة فى محاكاته للمعرفة العقلية، أو النظرية التى فى حوزته والتى يعلمها للصغار، أو يقدمها للعامة. ويصبح هذا النقص عيباً جوهرياً عندما تواجه مهمة حكم مدينة وتربيتها. إن صفته الخالصة كفيلسوف (أعنى بوصفه شخصاً يكرس نفسه للمعرفة النظرية بصرف النظر عن استخدامهما فى المدينة ، أو ارتباطهما بها) ، لا تجعله جديراً بأن يكون حاكماً. إذ إنه لا يمكن أن يكون فيلسوفاً - حاكماً بدون قوة الخيال التى يكون النبي الممثل الأكثر كمالاً لها.

أما بالنسبة للنبي، فعلى حين أن قوته المتخيلة تجعله صالحا للحكم بصفة خاصة فإن أعمال خياله لا تتمتع بميزة الضبط العقلي، إذ تنقصه المراجعة المستمرة لمدى الصدق أو محاكاة الواقع لما ينتجه خياله القوى، وهى وظيفة لا تقوم بها سوى الملكة العاقلة وحدها. ولذلك لابد أن يكون الحاكم المثالي للمدينة الفاضلة حاكماً - فيلسوفاً - نبيا. ولم يقل الفارابى عما إذا كان النبي محمد هو أيضاً فيلسوف، وإن كان يطالب بالجمع بين النبوة والفلسفة، أو ممارسة القوة المتخيلة والقوة العاقلة فى الحاكم الأسمى للمدينة الفاضلة، فالفلسفة أو الحكمة لا غناء عنها فى حكم المدينة الفاضلة. «وإذا حدث فى أى وقت من الأوقات أن الحكمة لم تشارك فى الحكم، وحققت (السلطة الحاكمة) كل الشروط الأخرى، فإن المدينة الفاضلة تبقى بدون أمير، أى أن الحاكم الذي يهتم بعمل هذه المدينة لن يكون أميراً، وتعرض المدينة للهلاك. ولذلك إذا لم يوجد شخص حكيم يشترك معه، فإن المدينة تهلك وتفى بالتأكد بعد فترة» (١٢).

القانون والحكمة الحية

الحكمة، أو الفلسفة شرط لا يمكن الاستغناء عنه لتأسيس المدينة الفاضلة ولبقائها. ولا يمكن، من جهة أخرى، الاستغناء عن النبوة لتأسيس مدينة فاضلة، ولكن ليس لبقائها. وعندما يحصى الفارابى صفات الحاكم الأسمى، أو مؤسس المدينة الفاضلة، يشترط أن تتفق الملكة العاقلة الممتازة وملكة النبوة. ويفرض هذا المطلب عن طريق تركيب المدينة الفاضلة من حيث إنها جماعة سياسية، أعنى الواقعة التى تذهب إلى أنها يجب أن تتكون من مجموعتين كبيرتين هما :

١ - القلة التى تكون فلاسفة، أو يمكن أن تخاطب عن طريق الفلسفة، والتى تستطيع أن تتعلم العلوم النظرية، وبالتالي الطابع الحقيقى للموجودات الإلهية والطبيعية من حيث هى كذلك.

٢ - الكثرة التى لا تكون فلاسفة (لأنه تعوزها المواهب الطبيعية الضرورية،

وليست لديها وقت للتدريب الكافي) ، وتعيش بالظن، والإقناع، ولا بد أن يشبه لها الحاكم هذه الموجودات عن طريق تشبيهات ورموز.

وبينما تستطيع القلة أن تفهم عقليا معنى السعادة البشرية، والكمال، والأساس العقلي، أو التبرير للأنشطة الفاضلة التي تفضي إلى غاية الإنسان القصوى، فإن الكثرة تعجز عن هذا الفهم، ولا بد أن تتعلم القيام بهذه الأنشطة عن طريق الإقناع والإكراه، أعنى عن طريق تفسيرات يمكن أن يفهمها كل المواطنين بصرف النظر عن قدراتهم العقلية، ويمكن أن تفهمها جزاءات وعقوبات من نوع مباشر وملموس. إن الحاكم الأسمى يعلم القلة بقدرته بوصفه فيلسوفاً، ويقدم لها تشبيهات، ويعين الجزاءات والعقوبات للكثرة بمقدرته بوصفه نبيا. ولكي تصدق الكثرة هذه التشبيهات وتمارسها، يجب على النبي أن يصوغها، ويقبلها المواطنون، من حيث إنها حقيقية، وثابتة، ودائمة؛ أى أن المواطنين يتطلعون إلى جزاءات وعقوبات محددة للاعتقاد، وعدم الاعتقاد، وللطاعة، والعصيان. ومن ثم، فإن ملكة النبوة تبلغ ذروتها فى إصدار قوانين تخص معتقدات العامة وممارستها، ويصبح النبي الذى يفترض هذه الوظيفة نبيا - مُشرعاً. أما الملكة العاقلة فإنها على العكس تبلغ ذروتها فى تعليم العلوم النظرية للقلة. كما أن الفارابى فى تلخيصه لمحاورة «القوانين» لأفلاطون، يعتقد أن أفلاطون يقول أن هذه القلة الفاضلة «لا تحتاج إلى قوانين وممارسات ثابتة على الإطلاق، ومع ذلك فهى تكون سعيدة جداً. أولاً يحتاج إلى القوانين والممارسات الثابتة سوى أولئك الذين هم معوجون أخلاقياً» (١٣).

لا تكون القوانين ثابتة وذات سلطة إلهية لاشك فيها إلا فى نظر الرعايا. ونحن نرى أن الحاكم الأسمى لنظام الحكم الفاضل هو السيد، وليس خادم القانون. إذ لا يحكمه أى شخص فحسب، وكذلك لا يحكمه القانون أيضاً. إنه علة القانون، فهو يوجده، ويسنه، ويغيره كلما رأى ذلك مناسباً. وهو لديه هذه السلطة؛ بسبب حكمته، وقدرته على أن يقرر ما هو أفضل بالنسبة للصالح العام وفى ظروف معينة، وقد تنشأ ظروف لا يكون القانون فيها نافعاً فحسب، بل لا يمكن الاستغناء

عنه من أجل بقاء نظام الحكم الفاضل. وعندما يفعل ذلك ، لابد أن يكون حذراً ، غاية الحذر، بأن لا يزعج إيمان المواطنين بقوانينهم، وينظر إلى الأثر المضاد الذى يكون للتغير على التعلق بالقانون. إنه يجب عليه أن يقوم بتقدير دقيق لفائدة تغيير القانون فى مقابل مضار التغير من حيث هو كذلك. ولذلك، يجب أن لا تكون له سلطة تغيير القوانين عندما يكون الأمر ضرورياً فحسب، بل أيضاً أن يمتلك مهنة تقليل خطر التغير على رخاء النظام. بيد أنه حالما يرى أن تغيير القانون أمر ضرورى، يأخذ الاحتياطات الملائمة، فلن يكون هناك شك فى سلطته فى أن يغير القانون . ولذلك مادام حياً ، فإن الملكة العاقلة تحكم بصورة فائقة، ويتم حفظ القوانين، أو تغييرها على ضوء حكمه من حيث إنه فيلسوف.

إن اتفاق الفلسفة والنبوة فى شخص الحاكم هو الذى يكفل بقاء نظام الحكم الفاضل. وطالما أن الحكام الذين يمتلكون هذه الخصال يخلف كل واحد منهم الآخر دون توقف، فإن الموقف نفسه يتضمن أن :

«ال خليفة هو الشخص الذى يفصل فيما تركه سابقه دون أن يبت فيه. وليس ذلك فحسب، بل له أن يغير قدراً كبيراً مما شرعه سابقه، ويفصل بصورة مختلفة فيه عندما يعرف أن ذلك أفضل فى زمنه هو ليس لأن سابقه ارتكب خطأ ، بل لأن سابقه فصل فيه وفقاً لما كان أفضل فى عصره هو، ويفصل الخليفة وفقاً لما هو أفضل بالنسبة لزمن متأخر. ولو أن سابقه كان قد لاحظ (الظروف الجديدة)، لكان قد غير (قانونه الخاص) أيضاً» (١٤).

إن اتفاق الفلسفة والنبوة نادر إلى أقصى حد، وقد لا تقف الصدفة باستمرار إلى جانب نظام الحكم الفاضل فى إيجاد شخص يمتلك كل المواهب الطبيعية الضرورية، وتبرهن الممارسة العملية على نجاحه. وهكذا يثار السؤال عما إذا كان يمكن أن تبقى المدينة الفاضلة، قائمة فى حالة عدم وجود شخص مزود بكل الخصال المطلوبة فى الحاكم الأسمى، ولا سيما خصلتى الفلسفة والنبوة . وإذا سلمنا بأن أفضل ترتيب ممكن يتطلب وجود هذه الخصال فى شخص واحد هو الذى

يجب أن يحكم، فهل يمكن أن يبقى نظام الحكم الذى أوجده هذا الحاكم على الإطلاق فى حالة غيابه؟ إن الصفة الوحيدة التى يكون الفارابى على استعداد أن يُسقطها فى كتابه « المدينة الفاضلة » هى صفة النبوة، وذلك فى حالة واحدة هى إذا أعدت التجهيزات لوجود بدائل مناسبة لتشريع النبى. وتتكون هذه البدائل من:

١ - مجموعة القوانين والعادات التى يؤسسها « الأمراء الحقيقيون ».

٢ - ارتباط خصال جديدة فى الحاكم تجعله متفوقاً فى « فن التشريع »؛ أعنى معرفة قوانين سابقيه وعاداتهم، والرغبة من جانبه فى أن يتبع هذه القوانين والعادات بدلاً من أن يغيرها، والقدرة على أن يطبقها على حالات جديدة عن طريق « استنباط » قرارات جديدة من قوانين وعادات راسخة، أو « اكتشاف » تطبيقات جديدة لها، والقدرة على أن يواجه كل موقف جديد (لا تكون هناك قرارات معينة متاحة بالنسبة له) عن طريق فهم قصد المشرع السابق، ليس عن طريق تشريع قوانين جديدة، أو عن طريق أى تغيير شكلى للقوانين القديمة. وبقدر ما يكون القانون مهماً، فإن هذا الحاكم الجديد هو مشرع - قانونى، وليس مشرعاً - نبياً. ومع ذلك لابد أن يمتلك كل الخصال الأخرى، بما فى ذلك الحكمة أو الفلسفة التى تمكنه من أن يميز الصالح العام لنظام حكمه ويطوره إبان الفترة المعينة التى يحكم فيها.

وفى حالة عدم وجود كائن بشرى واحد يمتلك كل هذه الخصال، يفترض الفارابى إمكاناً ثالثاً، وهو أن يحكم الفيلسوف مع شخص آخر (يمتلك بقية الخصال ما عدا الفلسفة) معاً بصورة مشتركة. وحتى إذا برهن هذا على أنه غير متاح، فإنه يفترض فى النهاية حكماً مشتركاً من عدد من الأشخاص يمتلكون هذه الخصال كل على حدة، ومع ذلك لا يؤثر هذا الحكم المشترك فى وجود الخصال المطلوبة، وإنما يؤثر فى وجودها فى نفس الشخص فقط، وهكذا، فإن الخصلة الوحيدة التى يمكن الاستغناء عن وجودها هى النبوة. وبدائل النبوة هى حفظ القوانين القديمة، والقدرة على اكتشاف تطبيقات جديدة للقوانين القديمة، ولا يبرهن اتفاق الفلسفة والنبوة فى نفس الشخص، ولا اتفاق الفلسفة والتشريع، على

أنهما شرطان يمكن الاستغناء عنهما من أجل تطوير الصالح العام، وحفظ نظام الحكم وفق شروط جديدة. ويكفى امتلاك الفلسفة في شخص فيلسوف يحكم بصورة مشتركة مع شخص آخر يمتلك، من بين الأشياء الأخرى، القدرة على أن يضع قوانين قديمة في استخدامات جديدة. وخلافاً للنسبة، لا يمكن الاستغناء عن الفلسفة، ولا يمكن أن يحل شيء محلها، وخلافاً لغياب النبوة، فإن غياب الفلسفة يتوقف عليه مصير وجود نظام الحكم الفاضل. فليس هناك بديل للحكمة الحية.

الحرب وحدود القانون

ثمة خصلة ثالثة - بالإضافة إلى الفلسفة والنبوة معاً (أو أيضاً المهارة في فن التشريع) - لا يمكن الاستغناء عنها، يجب أن توجد في حاكم نظام الحكم الفاضل، أو في مجموعة من المجموعات التي تحكم معاً بصورة مشتركة هي: الجرأة، وحب الحرب. إن هذه الخصلة مطلوبة لإنجاز مسئولية الحاكم من حيث أنه المربي الأسمى لكل المواطنين؛ أعنى تشكيل سلوكهم الأخلاقي وتطويره. ولأنه لا يمكن إقناع الناس وإثارتهم للقيام بأنشطة فاضلة، عن طريق الإقناع، والخطب الانفعالية، فإن منهج الإقناع ليس كافياً. وكما يفعل الوالد مع أبنائه، والمعلم مع الصغار، فكذلك يجب على الحاكم أن يستخدم القوة والإكراه مع أولئك الذين لا يمكن، بعيداً عن الطبيعة أو العرف، تربيتهم، أو إقناعهم بأن يطيعوا القانون بصورة تلقائية. لذلك يحتاج الحاكم إلى أن يستخدم مجموعتين من المربين هما: مجموعة تربي المواطنين عن طريق الإقناع، وعن طريق الحجج، ومجموعة باسلة تحب الحرب تجبر الكسول، والشرير، والفساد على أن يطيعوا القانون بالقوة، ويقود الحاكم الأسمى، أو الحكام، أنشطة كلتا المجموعتين، ويوجهها، ويشرف عليها. ولكي يأمر المجموعة الثانية، يجب عليه، أو يجب عليهم، أن يمتلك طبيعة جسورة، ويتفوق في فن الحرب.

تعتمد طبيعة الإكراه والإجبار، ومداهما اللذان يجب أن يطبقا داخل نظام حكم معين على سلوك المواطنين، فكلما كانوا فضلاء بصورة أكبر، كانت الحاجة أقل لتطبيق القوة والإجبار. بيد أن هناك حالات يضطر فيها الحاكم أن يتغلب على

مدينة بأكملها، ويجبرها على أن تقبل قانونه الفاضل أو الإلهي، أو حيث يختصر استخدام القوة بصورة معقولة الوقت المطلوب لتأسيس قانونه في حين لا تكون مسألة الإقناع مضمونة وتكون احتمالات نجاحها بعيدة إلى أقصى حد. إن الإكراه مشروع بداخل نظام الحكم بالنسبة لأولئك المواطنين الذين هم ذوو طبائع عنيدة جامحة أو عادات سيئة، وبالنسبة لمدينة بأسرها، من حيث إنه مقدمة لتأسيس قانون إلهي جديد غير موجود بها. إن القوة البدنية، أي الغلبة، أو الحرب «عنصر رئيسي» للقانون، وإحدى «المقدمات» الأساسية لتأسيسه. ويبدو أن الفارابي لا يحبذ الحرب الدفاعية فحسب، وإنما يحبذ الحرب الهجومية أيضاً، ويتحدث عن الحرب التي يديرها حاكم نظام الحكم الفاضل من حيث إنها حرب عادلة، ويتحدث عن ولعه بالقتال على أنه ولع فاضل.

وفضلاً عن ذلك، بينما ينظر الفارابي، مثل أفلاطون، وأرسطو، إلى «المدينة» على أنها الوحدة الأولى أو الصغيرة التي تكون كلاً سياسياً، والتي يحقق فيها الإنسان كماله السياسي، فإنه لا يبدو أنه ينظر مثلهما إلى المدينة على أنها، أيضاً، الوحدة الممكنة الكبيرة التي يمكن أن يتوقع أن يزدهر فيها نظام حكم فاضل. ويتحدث، بدلاً من ذلك، عن ثلاث مؤسسات بشرية «كاملة» وهي: الأكبر في الحجم وهي مؤسسة كل الناس في العالم المأهول بالسكان كله، والمتوسطة في الحجم، وهي مؤسسة أمة في جزء من العالم المأهول بالسكان، والأصغر في الحجم وهي مؤسسة سكان مدينة في جزء من الأرض تسكنه أمة. وإذا ربطنا تعاليمه الخاصة بالعدالة أو الحرب الفاضلة والتغلب بفكرة مؤسسة بشرية كاملة تمتد إلى العالم المأهول بالسكان كله، فإننا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التي تقول إن الفارابي عدلٌ بصورة متعمدة تعاليم أفلاطون وأرسطو في موضوع مهم بقصد تقديم تبرير عقلي للتصور الإسلامي عن الحرب المقدسة التي تهدف إلى نشر القانون الإلهي في كل مكان على الأرض^(١٥)؛ أي أنه حبذ حرب الحضارة التي تبرر عن طريقها أمة متقدمة قهر أمم أكثر تخلفاً؛ أو أنه بشر بفكرة الدولة الكلية أو

العالمية. ولا بد أن تُفسر هذه النتائج من ثم على هدى آراء الفارابى عن الحرب، وطبيعة القانون.

يذكر الفارابى رأيين عن الحرب على طرفى نقيض. **الأول** هو رأى الذى يقول إن غلبة الآخرين والهيمنة عليهم هو الحالة الطبيعية للإنسان، والحرب بالتالى هى المجرى العادل الوحيد، بصورة كلية للسلوك. **والثانى**، هو رأى الذى يقول إن الحالة الطبيعية للإنسان هى السلام الكلى، والتعايش السلمى معاً وذلك بالتالى هو المجرى العادل الوحيد للسلوك. ويمكن أن يكون لهذا رأى الثانى بدوره نتيجة فرعية تقول إنه يوجد فى الحرب الدفاعية فقط؛ أى الحرب التى يفرضها السلوك غير الطبيعى لعدو محب للقتال، سبب معقول لحمل السلاح. وهذان الرأيان هما، كما يرى، رأى سكان «المدن الجاهلة أو الضالة»، أى التى تعارض نظام الحكم الفاضل^(١٦). وهما يسيبان نوعين من نظام الحكم: «الطغيان» و «الأنظمة المحبة للسلام». وليست «الأنظمة المحبة للسلام» مهمة إلى حد كاف، ورأيها، مع أنه خاطئ، ليس خطيراً بصورة واضحة. وعلى أية حال لا يدرجها الفارابى من حيث إنها تقسيم فرعى رئيسى لأنظمة الحكم التى تعارض نظام الحكم الفاضل الذى يرجع من جهة إلى الواقعة التى تقول إن السلام خلافاً للحرب ليس غاية من «الغايات» الرئيسية التى يتعقبها الناس، بل هو وسيلة لغايات أخرى؛ مثل اللذة أو المكسب.

إن الحرب، والغلبة، والقهر، واستعباد الآخرين، والطغيان عليهم هى فى المقابل غاية من الغايات العليا التى يتعقبها الناس. فهى تؤدى إلى نشأة «نظام حكم الطفاة» الذى يرتبط فيه الناس بعضهم مع بعض، ويمارسون الأنشطة المحبة للحرب، ويصوغون قوانينهم، وينظمون نظام حكمهم من أجل أن يستعبد كل منهم الآخر، أو أنظمة الحكم الأخرى. إنهم لا يستعبدون، ولا يقتلون لكى يحققوا غايات أخرى، ولكن لكى يشبعوا غاية أسمى مشتركة بالنسبة لهم جميعاً؛ وهى «حب الطغيان». حقاً إن أنظمة الحكم السيئة التى تسعى نحو غايات أخرى مثل:

الثروة، والشهرة، أو اللذة، تتحول فى حالات كثيرة إلى صنوف من الطغيان، عندما تتحقق هذه الغايات الأخرى. ويبدو أن إشباع هذه الرغبات يحرر مواطنى أنظمة الحكم السيئة لكى يتعقبوا الشر الأسمى لأنظمة الحكم «الجاهلة والضالة»؛ أى رأى الذى يقول إن «الطغيان خير». إن الحرب من حيث إنها غاية فى ذاتها هى عند الفارابى أعلى أنواع الرذيلة وليس لها مكان فى نظام الحكم الذى تكون غايته الفضيلة العليا.

وعندما يستخدم حاكم المدينة الفاضلة مزايا الحرب والإكراه لتأسيس قانونه الإلهى، وكبح الأشرار والفساسدين، فإنه لابد أن يعود إلى تطوير الصداقة بين المواطنين، وإلى العمل السلمى الخاص بالإقناع والموافقة الحرة. ولكى يقنع غالبية المواطنين، يجب عليه أن يقدم تشبيهات عن الموجودات الإلهية والطبيعية، وعن الفضيلة والسعادة التى تكون كافية من جهة قربها من الصور الأصلية لهذه الأشياء، غير أنها كافية أيضاً بالنسبة لأولئك الذين يجب أن يقتنعوا بها. إن التشبيهات لابد أن تحمل علاقة ما بالطبيعة، والتجربة الماضية، وعادات المواطنين. ويتطلب الإقناع السلمى، خلافاً لعمل الحرب، أن يتسامح المشرع مع سلوك المحكومين، ودرجة استعدادهم للقوانين الفاضلة، والفروق بينهم، والحد الذى يمكن أن يتطور إليه المواطنون. وتلك شروط لا يوجدها، بل يجب أن يفترضها مسبقاً، وأنه لا يستطيع أن يغيرها إلا فى حدود معينة، وبصورة تدريجية فقط.

وفضلاً عن ذلك، لا يستطيع المشرع أن يقدم تشبيهات ويستخدم مناهج مقنعة تخطط لمواجهة الطبيعة الخاصة لكل مواطن فرد وعاداته الخاصة؛ لأن القانون لا يستطيع أن يعامل شخص ما على أنه حالة بذاته. لابد أن تُفرض المعتقدات العامة والممارسات العامة على جميع المواطنين، ولابد أن تناظر سلوكهم المتميز من حيث إنهم مجموعة. وبالتالي، فإن ما يكفى مجموعة واحدة، ويكون عادلاً، بالنسبة لها قد لا يكفى مجموعة أخرى، ويكون جوراً وظلماً بالنسبة لها.

إن التشريع لجميع الناس بالنسبة «للطبيعة البشرية»، أو ما قد يمتلكونه بصورة عامة ومشتركة يعنى أنه جور وظلم بالنسبة لمعظم الناس، إن لم يكن لكل الناس.

وبالتالى إذا كان الأمر أن العالم المأهول بالسكان ينقسم إلى أمم ومدن، ولا يقوم هذا التقسيم على تعسف، وإنما على تميزات طبيعية، أو على تميزات ترتبط، بطريقة ما، بالطبيعة، فإن هذه التميزات يمكن أن تكون الحدود التى يمكن أن تُفرض بداخلها معتقدات عامة وممارسات عامة تكون فعالة وعادلة.

يعدل الفارابى قوله الخاص بالمؤسسات الكاملة (أى المدينة، والأمة، ومؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله) بملاحظة مفادها أن مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله تنقسم إلى أمم. «تتميز الأمم بعضها عن بعض عن طريق شيئين طبيعيين - هما التكوين الطبيعى، والسلوك الطبيعى - وعن طريق شىء مركب (أى أنه اتفاقى، غير أن له أساساً فى طبيعة الأشياء)، وأعنى به اللغة» (١٧). وهذه التميزات هى نتاج الاختلافات الجغرافية بين أجزاء متنوعة من الأرض (أى الحرارة، والغذاء، وغيرهما) التى تؤثر بدورها فى مزاج سكانها. لكن على الرغم من أن صنوف التشابه الطبيعية الوطنية تكون الأمة من حيث إنها وحدة طبيعية، فإنها ليست رابطة سياسية كافية من أجلها يحب أعضاء أمة ما بعضهم بعضاً، أو يكرهون الأمم الأخرى. إذ إن موضوع الحب والكراهية هو الكمالات أو الفضائل، ولا تقدم الطبيعة هذه الكمالات والفضائل، بل يعطيها العقل الفعال، والعلم، والتشريع. إن الأمة تنقسم بدورها إلى مدن، أو إلى دول - المدن، التى تتميز عن طريق أنظمة حكمها وقوانينها.

المدينة وحدها هى التى يشبهها الفارابى بالجسم الحى الكامل، إذ إن أعضاء الجسم الحى لا تتضافر ببساطة من أجل غاية مشتركة إذ يكون لها مراتب مختلفة، كل منها سيكون كاملاً عندما يؤدي وظيفته الملائمة (بأن يكون خاضعاً لعضو، أو يكون عضواً أسمى)، ويحكمها كلها العضو الأكثر كمالاً. وإذا طبقنا هذا التشبيه على الأمة وعلى مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله، فإنه يتطلب خضوع المدن بعضها لبعض، وخضوع الأمم بعضها لبعض، طبقاً لدرجة الكمال. ومع ذلك لم يتحدث الفارابى مطلقاً عن هذا الخضوع من حيث إنه مشروع إلا بداخل مدينة واحدة، ولم تُبحث المدن التى تقابل المدينة الفاضلة من أجل أن

تُخضع لمدينة فاضلة، ولكن من أجل أن تتحول إلى مدينة كهذه. إن الأمة المتنوعة ليست مجموعة من المدن تحكمها مدينة فاضلة، أو كاملة، ولكن الأمة التي «تعارض كل مدنها في النظر إلى الأشياء التي تتحقق بها السعادة»؛ ولا تكون مؤسسة كل الناس في العالم المأهول بالسكان فاضلة إلا «عندما تتعاون الأمم فيها لكي تحقق السعادة»^(١٨). إن المجتمع الفاضل لكل الناس يفترض أنما فاضلة، وتفترض الأمة الفاضلة بدورها مدناً فاضلة.

تشير دراسة الخاصية المحددة للملكة النبوة ووظيفتها، ودراسة القانون الإلهي إلى النتيجة التي تقول إن الدين يجب أن يكون على وعى بصفة خاصة بالحدود التي تفرضها الاختلافات الطبيعية والاتفاقية بين الأمم والمدن. وإذا لم يكن الدين، أو القانون الإلهي زائفاً، وغامضاً، وخيالياً، فإنه لا يطور الغايات التي يتم تعقبها في نظم الحكم الجاهلة (بما في ذلك الطغيان)، ولكنه يبطلها ويجاوزها، ويستبدلها بالغاية التي لا يمكن تعقبها إلا عن طريق الإيمان بتشبيهات كافية، أو نافعة للموجودات الإلهية والطبيعية، وعن طريق الأوامر، والنواهي التي تطور الفضيلة والسعادة بين مجموعة معينة، تكون على استعداد لتقبل رسالته. ولذلك يجب أن يتخلى عن غاية نظام الحكم الطاغى الذي يكون هدفه طغياناً مطلقاً، وكلياً، ويحصر استخدام القوة في المدى الذي يكون ضرورياً من أجل تأسيس نظام حكم جديد، ويقمع الأشرار، والفاسدين، داخل هذا النظام. وإلا، فإنه يكون مجبراً على أن يشرع معتقدات وممارسات يمكن أن يقبلها كل الناس ويؤدوها؛ أعنى أنه يكون مجبراً على أن يخفّض معايير له لكي تطابق القدرة الطبيعية للغالبية العظمى من الناس بدلاً من أن يتمسك بالمعايير القديمة التي تساعد مدينة فاضلة نسبياً على أن تحقق فضيلة حقيقية أو سعادة حقيقية. ويتم إعلان بطلان الهدف البديل لتطوير الفضيلة أو السعادة بين الأخيار، أو الصفوة في كل مدينة وأمة؛ لأن ذلك ليس هو الوظيفة المناسبة للدين، بل وظيفة الفلسفة. علينا أن نتذكر تمييز الفارابي بين وظيفة النبوة، ووظيفة الفلسفة في نظام الحكم الفاضل. فالقلة التي تكون مزودة بطبائع نادرة، وتُعطى تدريباً مناسباً، لا تقدم لها تشبيهات، وإنما تقدم لها معرفة نظرية

بالموجودات الإلهية والطبيعية ذاتها، وبالفضيلة والسعادة، فى حين أن المعتقدات والممارسات التى تُشرع فى القانون الإلهى توجه إلى الكثرة.

وبالتالى لا تحتاج التمييزات الطبيعية، وشبه الطبيعية بين المدن والأمم إلى أن تكون حائلاً ضد نقل المعرفة النظرية. فهذه المعرفة تفترض سلفاً وجود تراث من البحث النظرى، وأفراد نادرين، لكن حالما تتحقق هذه الشروط، فإنها يمكن أن تنتقل بحرية من مدينة إلى أخرى، ومن أمة إلى أخرى. إن المجتمع الكلى أو العالمى من أناس ممتازين فى كل مدينة وأمة، أو ملوك البشرية غير المتوجين - ليس مجموعة من المؤمنين بمجموعة معينة من الطقوس. إنه مجموعة من محبى الحكمة الواحدة والحقيقية. ولا يستطيع الدين كما يرى الفارابى أن يقدم أساساً لهذا المجتمع الكلى بطبيعته الخالصة. فالدين ينشأ بسبب عدم قدرة الغالبية العظمى على أن تفهم الطابع الحقيقى للموجودات، وللسعادة البشرية. إنه يعالج هذا الموقف بأن يقدم لها تشبيهات تضع فى اعتبارها حدود فهمها، وخصائصها الطبيعية والاتفاقية من حيث إنها مجموعة متميزة. وأيضاً لأن المبادئ الحقيقية للطبيعة، والمبادئ السياسية الحقيقية ثابتة لا تتغير، فإنها تكون صلبة، ولا يمكن أن توائم درجة فهم مجموعة سياسية مميزة، وطابعها الخاص. إن التشبيهات، على العكس من ذلك، قد توائم هذا الغرض؛ لأنها يمكن أن تكون أكثر قرباً من الحقيقة، أو أكثر بعداً عنها. كما أنه يمكن أن يكون هناك عدد من التشبيهات الجيدة للحقيقة نفسها. وتكون هذه التشبيهات كلها جيدة أو فاضلة، إذا نجحت فى أن تجعل أعداد المجموعة السياسية المعنية التى تكون مخططة من أجلها خيرة أو فاضلة. «وبالتالى قد يكون هناك عدد من الأمم الفاضلة، وعدد من المدن الفاضلة التى تكون دياناتها مختلفة»^(١٩). إن منظور الفارابى للدين يفضى إلى علم فلسفى عن القوانين الإلهية، فهو يشير عن طريق تقديم قوانين إلهية، وتشريع، ولاهوت، من حيث إنها أجزاء من العلم السياسى، إلى إمكان مناقشة محايدة لكل الأديان أو «الملل»^(٢٠) وللخصائص المشتركة بالنسبة لها جميعاً.

الديمقراطية ونظام الحكم الفاضل

من بين نظم الحكم الستة التى تقابل نظام الحكم الفاضل يحتل النظام الأول والأخير، أعنى نظام حكم الضرورة، ونظام حكم الديمقراطية، المكانة المميزة لتقديم نقطة البداية الأكثر صلابة، والجيدة لتأسيس نظام الحكم الفاضل، ولحكم الأشخاص الفضلاء. ويقدم نظام حكم الضرورة، من حيث إنه الوجه المقابل لمدينة الخنازير فى «**جمهورية**» (أفلاطون)، الفرصة لإدخال نظام الحكم الفاضل بين المواطنين الذين لم يفسدهم حب المال أو الشهرة على الإطلاق، أو الانغماس فى الملذات، أو الرغبة فى المجد. لكن لأن كل هذه الأمور توجد فى الديمقراطية، فإنه ليس جلياً من الوهلة الأولى، ماذا عساها أن تكون المساهمة التى تقوم بها الديمقراطية لنظام الحكم الفاضل.

يرسئ الفارابى، سائراً على درب أفلاطون (**الجمهورية**، الكتاب الثامن) المبدأ الأول للديمقراطية (أى، للديمقراطية الخالصة، أو للديمقراطية المتطرفة، كما يسميها أرسطو)، وهذا المبدأ هو الحرية، ومن ثم فهو يسمي نظام الحكم الديمقراطى بنظام الحكم «الحر». وتعنى الحرية قدرة كل شخص على أن يسير وراء أى شىء يريد، ويجب أن يُترك وحده لأن يفعل أى شىء يختاره فى تعقب رغباته. والمبدأ الثانى هو المساواة، التى تعنى أنه لا أحد يفوق الآخر فى أى شىء على الإطلاق. ويحدد هذان المبدأان أساس السلطة، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وموقف المواطنين من بعضهم البعض. ولا تُبرر السلطة إلا على أساس حفظ الحرية والمساواة وتطويرهما. وأيا كانت إنجازات الحاكم، فإنه لا يحكم إلا عن طريق إرادة المواطنين، أى أنه لابد أن يتبع رغباتهم، ويقوم بإرضاء ثرواتهم. إن المواطنين لا يمجدون إلا أولئك الذين يقودونهم إلى الحرية، وإلى تحقيق ما يجعل التمتع برغباتهم ممكناً، وأولئك الذين يحافظون على الحرية، ويمكنونهم من أن يستمتعوا برغباتهم المختلفة والمتصارعة، وهى التى يدافعون عنها ضد الأعداء الخارجيين. وإذا تمكن هؤلاء الأشخاص من القيام بهذه الوظائف، ويقتنعون بكفاف الحياة، فإنه يُنظر إليهم بالتالى على أنهم فضلاء، ولابد من طاعتهم. وبقيّة الحكام هم موظفون

يقومون بخدمات يأخذون عليها درجات شرف كافية، أو مكافآت مادية، والمواطنون الذين يدفعون لهم هذه الخدمات ينظرون إلى أنفسهم بسبب ذلك على أنهم يفوقون هؤلاء الحكام الذين يدعمونهم وتلك هي أيضاً حال أولئك الذين تسمح لهم العامة بالحكم؛ لأنها تعجب بهم، أو لأنها تريد أن تكافئهم على خدمة قام بها سابقوهم. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإن بحثاً دقيقاً لنظام الحكم الديمقراطي يبين أنه لا يوجد في النهاية وبالفعل حكام ومحكومون؛ أى لا توجد سوى إرادة واحدة أسمى، هي إرادة المواطنين، ويشكل الحكام أدوات تخدم رغبات المواطنين، وأمنياتهم.

وخلافاً لنظم الحكم الخمسة الأخرى، لا توجد غاية واحدة، أو غاية مهيمنة، يرغبها، أو يتمناها مواطنو نظام الحكم الديمقراطي، فهم يكونون مجموعات لا تُعد ولا تُحصى، متشابهة، أو غير متشابهة، ذات سلوك، ومصالح، وأهداف، ورغبات، متنوعة. أما بالنسبة للغايات، فإن الديمقراطية هي نظام حكم مركب، أى أن المجموعات المتنوعة التي تهدف إلى الغايات التي تميز أنظمة الحكم الأخرى توجد جنباً إلى جنب، وتتبع طرقاً مختلفة للحياة؛ إنهم يكونون تكتلاً تُنسج فيه القطاعات المختلفة بعضها مع بعض، وهم أحرار في أن يحققوا أهدافهم المتميزة بصورة مستقلة، أو في تعاون بعضهم مع بعض.

ولما كان نظام الحكم الديمقراطي يجعل كل نوع من الرغبة ممكناً، ويحافظ عليه، ويحميه، ويطوره، فإن كل أنواع البشر تعجب به، وتنظر إليه على أنه الطريقة السعيدة للحياة. إنهم يحبون الديمقراطية، ويحبون أن يعيشوا في ظلها. ويهاجر عدد كبير إليها من أمم مختلفة، ويتقابل مقيمون وأجانب، ويختلطون، ويتزاوجون. وتكون النتيجة هي أكبر قدر ممكن من السلوك الطبيعي، والتربية، والتعليم، وطرق الحياة؛ مع أن كل نوع من الأشخاص يُشجع، أو يُسمح له بأن يحقق ما يرغبه بقدر ما تسمح له قدرته. فنظام الحكم الديمقراطي نظام متطور بصورة كاملة يعرض علينا مشهداً بهيج الألوان، وتنوعاً وترقاً لا متناهيين.

بيد أن ذلك يعنى أن النظام الديمقراطي من بين كل أنظمة الحكم التي تقابل نظام الحكم الفاضل يحتوى على أكبر قدر وتنوع من الأشياء الخيرة والشريرة،

وكلما اتسع، وأصبح كاملاً، كان الخير والشر اللذان يحتوى عليهما كبيرين. ولذلك فإنه يحتوى أيضاً على عدد من قطاعات المدينة الفاضلة. ويذكر الفارابى بصفة خاصة، إمكان ظهور الأشخاص الفضلاء، ووجود الأشخاص الحكماء، وعلماء البلاغة، والشعراء (أى الأشخاص الذين يعالجون العلم البرهانى، والإقناع، والمحاكاة) فى كل أنواع الأشياء. وإذا أعان نظام حكم الضرورة المواطنين الذين لا تفسدهم الرغبات والملذات غير الجوهرية، فإن نظام الحكم الديمقراطي الذى يفسد الترف معظم مواطنيه يقدم العلوم الأكثر تطوراً، والفنون الضرورية لتأسيس نظام الحاكم الفاضل. وفى حالة غياب نظام الحاكم الفاضل الذى تكون فيه لهذه العلوم والفنون الفرصة الجيدة لتتطور فى الاتجاه الصحيح يكون النظام الديمقراطي هو وحده نظام الحكم الذى يقدم فرصة كافية لتطويرها، ويسمح للفلاسفة بأن يتعقبوا رغبته بحرية نسبية.

هوامش

تشير كل الاقتباسات في هذه الملاحظات إلى نصوص عربية. وقد تُرجمت معظم الأعمال التي أُشرت إليها إلى اللغة الإنجليزية. وقُدِّمت الترجمات التي تمثل أرقام صفحات النصوص العربية، في قائمة القراءات في نهاية هذا الفصل. وقام المؤلف بترجمات الاقتباسات داخل الفصل.

1. Alfarabi, The Enumeration of the Science, ed. Osman Amine (2nd ed.; Cairo: Dar al- Fikr al- Arabi. 1949),v; The Virtuous Religion, MS, Leiden, Cod. Or. No. 1002, fols. 53v-54v.
2. The Virtuous City, ed. Fr. Dieterici (Leiden: Brill, 1895), p. 46; cf. The Political Regime (Hyderabad: Da'irat al Maarif al 'Uthmaniyyah, 1345 A.H.), pp. 42-45, 48.
3. Virtuous City, p. 46; cf. Political Regime, pp.43-44.
4. Virtuous City.P. 63; cf. Political Regime, p.74.
5. Political Regime, pp. 48-49.
6. Ibid., pp. 49-50.
7. Virtuous City, pp. 56-57; cf. Political Regime, pp. 53-54.
8. Political Regime, pp. 50-51.
9. Ibid., p. 56.
10. Virtuous City. p. 52.
11. Ibid., pp. 58-59.
12. Ibid., p. 61.
13. Plato's Laws. ed. Franciscus Gabrieli (London: Warburg Institute, 1952), p. 41.
14. Virtuous Religion, fol. 54r.
15. See below, pp. 289 ff.
16. Virtuous City. pp. 75-80.

17. Political Regime, p. 40.
18. Virtuous City. p. 54.
19. Political Regime, p. 56; Virtuous City, p. 70.
20. See below, p. 278.

قراءات

A. Alfarabi. The Political Regime, in Medieval Political Philosophy. Ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 2, pp. 39-76.

Alfarabi. The Enumeration of the Sciences, in *ibid.*, Selection I, chap. v.

B. Alfarabi. Plato's Laws, in *ibid.*, Selection 4. Introduction and Discourses I-II.

Alfarabi. The Attainment of Happiness, in Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Trans. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1962. Part I.

Alfarabi. The Philosophy of Plato, in *ibid.*, part II.

موسى بن ميمون

(١١٣٥ - ١٢٠٤)

إن مناقشة للفلسفة السياسية اليهودية فى العصور الوسطى قد تبدو أنها تعاني من صعوبة خطيرة، وربما ميثوس منها. فهل هناك أى سبب لافتراض أن مادة موضوع البحث موجودة؟ قليلون ممن يبحثون فى التراث التاريخى الآن يزعمون أنها موجودة. وعندما يظهر الفلاسفة اليهود فى العصور الوسطى فى تواريخ متداولة، فإنهم يظهرون أساساً لأهميتهم المتعلقة بالآثار القديمة؛ أى بوصفهم روابط فى سلسلة انتقال الأفكار. وهذا الإهمال يظهر أكثر فى تاريخ الفكر السياسى؛ إذ يبدو أنه يُنظر إلى الكتاب اليهود فى العصور الوسطى على أنهم لا يمتون للموضوع بصلة. وليس من الصعب أن نجد سبباً معقولاً لهذا الإهمال وهو: أن الشعب الذى يكون أكثر من مليون نسمة ولا يستطيع أن يقود حياة سياسية مستقلة، ويستبعد تقريباً من الحكم والدستور ربما لا يكون مصدراً لتأمل سياسى مستقل. وعلى الرغم من المعقولة الكبيرة لهذا الفرض، فإنه زائف؛ لأن الحقيقة تظل أن المشكلات التى نعرف بأنها تقع داخل مجال الفلسفة السياسية قد تمت مناقشتها بالفعل فى كتابات يهود العصور الوسطى. ولم يكن النظر العقلى فى الأمور السياسية أبداً من اختصاص السياسيين، والمواطنين الكاملين وحدهم.

ويمكن أن نمضى قدماً فى محاولة فهم لماذا اهتم يهود العصور الوسطى بالفلسفة السياسية. ولنبدأ بالقول إن اليهود أنفسهم قد نظروا إلى تفرقهم، أو تشتتهم على أنه موقف شاذ على الأقل مبكراً من عصر «فيلو» Philo (المتوفى ٥٤ بعد الميلاد). لقد نُظر إلى النفى بألفاظ تقليدية غير سياسية على أنه عقاب إلهى مقدر على فجور الناس. وتاماً كما أن الخطيئة أدت بالتأكيد إلى تدمير الدولة اليهودية، فكذلك ستؤدى التوبة والندم إلى استعادتها. ولا يستطيع أحد أن يتيقن متى سينتهى هذا الموقف الشاذ، ولكن لا يجب الشك فى أنه سيتوقف. وإلى هذا الحد على الأقل، لا يُنظر إلى التأمل فى الأشياء السياسية على أنه ممارسة جافة ومملة

تمامًا. إذ إن دافعًا قويًا لتأمل من هذا النوع يجب أن يوجد في اهتمام الدارسين اليهود المهتمين بالتوراة والتلمود. وخلافًا للإسكولائية المسيحية، تطورت الفلسفة السياسية اليهودية في العصور الوسطى في سياق وحي إلهي اتخذ صورة القانون بدلًا من العقيدة، أو الإيمان. وهذا القانون، كما يستطيع أي قارئ للأسفار الخمسة أن يلاحظ، ويهدف إلى تعيين، وتنظيم سلوك ومعتقدات جماعة بأكملها بالتفصيل الدقيق. والاعتبار الحاسم ليس فقط أن المسائل السياسية لها دور مهم وكبير في كل من التوراة والتلمود؛ فما كان ذا مغزى أكثر من حيث إنه دافع للبحث السياسي، ومن حيث إنه محدد جزئي للطريقة التي يُمارس بها هذا البحث هو الطابع المشروع لهذه الكتابات، ولهذه الأسباب على الأقل اندفع الناس إلى النظر إلى الأمور السياسية في وقت كانوا فيه لا يجدون في الحياة اليومية أية فائدة، أو منفعة لهذا التأمل.

ومع ذلك تنشأ صعوبة أخرى ليست أقل إرباكًا عندما نتجه إلى كتابات الباحثين من اليهود في العصور الوسطى. وهى أنه يبدو أنهم لم يكتبوا أبحاثًا سياسية من حيث هي كذلك، وليس عندهم الكثير في طريقة تدعيم المعالجة الموضوعية للمسائل السياسية. وعلى نحو مشابه تمامًا، تنبثق الفلسفة السياسية اليهودية في العصور الوسطى من مناقشة موضوع آخر، وهو تفسير الكتاب المقدس، والخصائص الرئيسية للقانون الإلهي، ومعاني ألفاظ معينة في الكتاب المقدس، والصياغة النسقية الجديدة للتشريع التلمودي، والدفاع عن اليهودية. وقد تمت الإشارة إلى سبب ذلك من قبل، وهو أن الظروف الخاصة التي ذكرناها التي دفعت، من بين ظروف أخرى، دارسين يهود معينين إلى الفلسفة السياسية، أثرت أيضًا في الطريقة التي تفلسفوا بها، أو الطريقة التي قدموا بها تعاليمهم. وينبعث التقديم غير الموضوعي لفلسفتهم السياسية في بعض منه من حاجة إلى الفلاسفة اليهود (مثل أندادهم المسلمين) إلى تبرير نشاطهم الفلسفي أمام محكمة القانون الموحى به. ولن يجروا أحد أن يبدأ عملاً بالسؤال الذي يفتح «الخلاصة اللاهوتية»: «هل هناك أي مذهب آخر مطلوب بجانب المذاهب الفلسفية؟».

إنه يجب في اليهودية، وحتى بصورة أكبر مما هو في الإسلام، إقامة الدعوى لصالح الفلسفة وكسبها، قبل أن يستطيع المرء أن يتفلسف بوجه عام. وإذا صغنا المسألة بصورة مختلفة، فإننا نقول إن ما يفترض أن يكون موضع الاهتمام الرئيسى للفلسفة السياسية في العصور الوسطى، أى البرهنة على الانسجام بين تعاليم الوحي وتعاليم أرسطو يفرض مسبقاً مشروعية التفلسف. وكما يتضح من الفصل الخاص بالفارابى، تتطلب البرهنة على مشروعية المساعى الفلسفية حججاً لا تستمد من تعاليم الوحي ولا تستمد أيضاً من تعاليم أرسطو. فالضرورة الأولى هى فهم القانون الموحي به بطريقة تسمح بوجود - بل وبأنها مطلوبة - الفلسفة. وبقدر ما يهم اليهودية، فإن العمل الحاسم فى هذه المهمة قام به «موسى بن ميمون» Moses Maimonides. فقد كانت هيمنته على الفلسفة اليهودية هى من ذلك النوع الذى يجعل المرء يستطيع بدون ظلم كبير للآخرين أن ينظر إلى تعاليمه على أنها الجوهر، ثم يلاحظ ما فعله المفكرون اليهود الآخرون عندما يشرحون تعاليمه السياسية بالتفصيل، وهل تابعوه أم انحرفوا عنه بطريقة ذات مغزى؟ ومن الأفضل عندما ينظر المرء إلى تعاليمه الفلسفية، أن يتذكر أن الفلسفة لا تكون على الإطلاق جوهر الدين اليهودى. فلقد ظهرت الفلسفة بصورة متأخرة نسبياً فى اليهودية، ولم تحقق وضعاً يجعلها مقبولة بدون قيد. ومع ذلك ستنحصر المناقشة الحالية فى الفلسفة السياسية تمثيلاً مع خطة هذا الكتاب.

إذا كان ينبغى على المرء أن يناقش موضوعات القانون وطابعه، فإنه يجب عليه أن ينتقل من فهم للموجودات التى وُضع من أجلها القانون. وطبقاً لذلك ينتقل موسى بن ميمون؛ ففى كتابه «دلالة الحائرين» (*) يفحص الحاجة إلى القانون قبل أن يقدم مناقشته الموضوعية للقانون. إن الإنسان، والإنسان وحده، هو من بين كل الأنواع حيوان سياسى، إن شئنا أن نتحدث بدقة. صحيح أن هناك بالفعل حيوانات

(*) هذا هو كتابه الرئيسى وهو موجه إلى علماء اليهود الحائرين بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود، أى الحائرين بين ما يقتضى به العقل وما جاء به النقل (المراجع).

نصفها بدقة بأنها اجتماعية، لكن لا أحد من الحيوانات سوى الإنسان يحتاج إلى التأمل، أو التبصر لكي يبقى. وإذا ترك الإنسان لكي يعيش حياة الحيوانات الأعجمية، فإنه يهلك في الحال؛ إذ إن ملكاته الحيوانية بذاتها تعجز إلى حد كبير عن توفير ما هو مطلوب لبقائه. ويستطيع عن طريق ملكته العاقلة فقط، وهي التي يستطيع بواسطتها أن يمارس التفكير والتبصر، أن يحقق ما هو ضروري للاحتفاظ بالذات. إن الغذاء، والمأوى، والملبس هي كلها تتطلب تطبيق فن ما على المواد الخام للطبيعة، لكي يجعلها مناسبة لاستخدام الإنسان. ولأن الفنون تفترض بدورها استخدام الأدوات، ووجود الناس الماهرين في استخدامها، فإنه ينبجم عن ذلك أن بقاء الإنسان يعتمد على تقسيم العمل، وعلى ترتيب اجتماعي منظم يستطيع كل فرد وفقاً له أن يكرس نفسه لعمل معين، ويثق بالمعرفة التي يُكافئ عليها إسهامه في حفظ أقرانه عن طريق مساهماتهم في حفظه (١).

تزداد حاجة الإنسان إلى أن يعيش في مجتمع منظم بصورة كبيرة بسبب التنوع الهائل بصورة فريدة بين الناس؛ فهناك نطاق واسع من الاختلافات في سلوك الناس حتى يبدو أن الفردين من الناس وكأنهما ينتميان إلى نوعين مختلفين. وفي مقابل هذا التنوع لا يستطيع الناس أن يعيشوا معاً بدون إشراف شخص ما وتنظيمه، يكبح أعمال الشطط الفردية وينظمها. وكما أنه يبدو أن المجتمع تحتاج إليه طبيعة الإنسان، فكذلك يتطلب كمال ذلك المجتمع حاكماً «يقدر أفعال الأفراد، فيكمل ما هو ناقص، ويخفف ما هو مفرط، ويحدد الأفعال والعادات الأخلاقية بالنسبة لهم جميعاً لكي يمارسوها بالطريقة نفسها باستمرار، حتى يختفى التنوع الطبيعي عن طريق النقاط الكثيرة للوئام المعهود والمألوف، ويصبح المجتمع من ثم، منظماً تنظيمًا جيداً». والوسيلة التي يختفى عن طريقها هذا التنوع الطبيعي هو القانون. وهذا القانون، كما يقول موسى ابن ميمون: «له أساس فيما هو طبيعي»، وعلى الرغم من أنه ليس طبيعياً، فلا بد أن يُفحص بتفصيل كبير» (٢).

إن الظروف نفسها التي تستحضر القانون تقتضى أن يهتم بالأفعال والآراء. بيد أن هناك كثرة من القوانين، أعنى منها ما هو إلهي وما هو بشري، وتتطلب هذه الواقعة وحدها - دع عنك طابع الطرد المتبادل بينها - أن يكون في استطاعتنا أن نميز النوع الأول من القانون عن النوع الثانى. وعندما نظر موسى بن ميمون إلى الموضوعات الممكنة للتشريع، فإنه وجد أنها تناظر إمكان الكمال المزدوج للموجودات البشرية، أى كمال الجسم، وكمال النفس. وقد لا يهتم القانون إلا بتأسيس نظام جيد داخل المدينة. فهو يحاول أن يمنع الفعل الخاطئ من جانب المواطنين عن طريق كبح أفعالهم وتوجيهها؛ إنه يحاول أن يبطل الجور والظلم، ويكفل الطمأنينة العامة؛ كما يحاول أن يغرس صفات أخلاقية معينة فى السكان، أى الصفات التى تيسر الحياة الاجتماعية السلمية؛ إنه يحاول أن يساعد الناس على أن يبلغوا السعادة، أو بصورة أكثر دقة أن يبلغوا ما يتصوره المشرع على أنه سعادة. إن الهدف الوحيد لهذا القانون هو خير الجميع. ويتمشى انشغاله الكامل بالنظام الجيد للمجتمع مع عدم اكترائه التام بنوع الآراء التى تهيمن فى هذه المدينة (طالما أن هذه الآراء تتفق مع الحياة المدنية السلمية). ويسمى موسى بن ميمون هذا القانون «بالناموس» Nomos^(٣).

وفى المقابل قد يحاول القانون البشرى أن يطور كمال الإنسان (الجسمى والنفسى)، فهو مثل «الناموس» يحدد المعايير المطلوبة لحياة اجتماعية كريمة، ولا يساعد الناس بالتالى على أن يحافظوا على أنفسهم فقط، وإنما على أن يعيشوا فى الحالة الجسمية الجيدة. وإذا تجاوزنا ذلك، فإنه يحاول أن يطور كمالاً مناظراً للنفس عن طريق تثبيت الآراء الصحيحة فى كل شخص وفقاً لمقدرته الفردية. وهذا الاهتمام بخير النفس (وخير الجسم أيضاً)، وهذا المجهود لتطوير فهم كل شخص لكل شىء يوجد بقدر الإمكان، هما الخاصية التى تميز قانوناً إلهياً موحياً به^(٤).

ويمكن أن نبين ذلك باختصار، فنقول إن موسى بن ميمون يميز بين «ناموس» يستهدف سعادة متخيلة، وقانون إلهى يستهدف سعادة حقيقية. غير أن الإمكان

الخالص لضمان هذا الهدف الأكثر نبلاً - أعنى كمال الناس أنفسهم عن طريق مساعدتهم على أن يكتسبوا آراء صحيحة - يتوقف على بلوغ خير الجسم. وعلى الرغم من أن حاجات الجسم قد تكون أدنى في المنزلة (والتنظيم الجيد للمجتمع هو الذى يجعله قادراً على تلبية هذه الحاجات)، فإن لها الأسبقية فى الزمن. إذ إن الرفاهية السياسية هى الشرط الذى لا يمكن الاستغناء عنه لكمال الإنسان الأقصى^(٥).

إن الكمال الأقصى للإنسان عند موسى بن ميمون لا علاقة له بأى اهتمام بالجسم. فالموضوعات التى تلعب دوراً كبيراً فى أى تشريع قانونى - أى الأفعال البشرية والصفات الأخلاقية - لا تشكل جزءاً منه. إن كمال الإنسان يكمن بالأحرى فى حصوله على آراء صحيحة ينقاد إليها عن طريق التأمل، ويبرهن على صدقها عن طريق العلوم النظرية. إن القانون يحتل مكانة ذات أهمية حاسمة؛ لأن أوامره تنظم حياة الناس على نحو يسمح لهم بأن يتعقبوا كمالهم الأقصى. وحالما تكون الحياة الاجتماعية ممكنة، يستطيع الناس أن يتجهوا إلى النشاط الخاص الذى يستطيعون عن طريقه فقط أن يصلوا إلى غايتهم الصحيحة. صحيح بمعنى ما أن القانون أو دراسة القانون، «شئ بسيط»، ولكن بمعنى آخر إنه «الخير العظيم» الذى يريد الإله أن يفيض على العالم. فجميع الأفعال التى يفرضها القانون الإلهى، سواء كانت أفعالاً للعبادة، أو عادات أخلاقية مفيدة ونافعة، تهدف إلى تنظيم علاقات الناس الاجتماعية. ويلاحظ موسى بن ميمون باستمرار أن أوامر من هذا النوع لا تشارك فى شرف الغاية القصوى للإنسان، وإنما هى تمهيدات فحسب، من حيث إنها استعدادات ضرورية لبلوغ هذه الغاية^(٦).

ولا تقلل وجهة النظر هذه من أهمية القانون على الإطلاق. ويستطيع المرء بالفعل أن يقول إن الصورة العليا للوحى هى عليا عند ابن ميمون بفضل طابعها التشريعى. لقد جعل الله إرادته تتجلى للناس قبل «موسى» وبعده، بيد أن أنبياء الشعوب الأخرى يختلفون تماماً عن النبی «موسى». والاختلاف كبير، فموسى

يفوق الأنبياء الآخرين كثيراً، لدرجة أن ابن ميمون يعلن أن لفظ «نبي» لا يمكن أن ينطبق على كليهما بالمعنى نفسه. وقد حافظت أعمال ابن ميمون التشريعية على المناقشة التفصيلية لأسبقية النبي موسى، ومن هذه الأعمال: «شرح على المشنا» Mishnah (*) و«الشريعة»، بينما تمت الإشارة إليها فقط في كتابه «دلالة الحائرين» (٧).

ومع ذلك فإن غرضه في كتاب «دلالة الحائرين» قد أدى به على الأقل في مناسبتين أخريين إلى أن يميز نبوة «موسى» عن نبوة الأنبياء الآخرين. فالأنبياء السابقون إبراهيم ونوح مثلاً، قد خاطبهم الله فيما يخص شئونه الخاصة؛ أى أن الغاية التى كانت نصب العين هى كمال نسلهم، وكمال أنفسهم. وبينما خاطب إبراهيم فى حقيقة الأمر أشخاصاً آخرين أيضاً، فإن دعوته لهم كانت تتكون من خطب بليغة، وبراهين نظرية تأملية كان يأمل من ورائها أن يعلم الناس الحقيقة التى فهمها. وباختصار ما استقبله إبراهيم من الله لم يكن له صورة القانون؛ لأن مجهوداته الخاصة بالإقناع كانت تفتقر إلى وسائل الإلزام، إن الطابع الخاص الأساسى لكل النبوات قبل موسى يعنى أنه ليست هناك محاولة واضحة من جانب هؤلاء الأنبياء لتأسيس، أو تطوير نظام اجتماعى وسياسى. إن التمييز الأساسى بين نبوة موسى، والنبوات التى قبله هو بدقة، هذا التمييز: ما أُعطى لموسى له صورة القانون، إذ لم يأت نبي من سابقه الشهيرين أمام الناس ليقول: «لقد أرسلنى الله إليكم، وأمرنى أن أقول لكم هذه الأشياء، أو تلك؛ أى أنه نهاكم عن أن تفعلوا هذا، وأمركم أن تفعلوا ذلك». وبينما علم الأنبياء السابقون على موسى الناس، فإن دعوتهم للناس لم تأخذ صورة التشريع الإلهى؛ وقد اهتم الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى، بصورة أساسية بحث الناس على أن يلاحظوا قانونه. إن تميز موسى وعلامة تفوقه على الأنبياء الذين سبقوه، وجاءوا بعده، يكمنان فى أنه النبي المشرع الوحيد (٨).

(*) المشنا أو الميشنة هى أقدم أجزاء التلمود أو هى الجزء الأول منه، والثانى هو الجيمار. وقد كتب موسى بن ميمون هذا الشرح باللغة العبرية وفيه شرح للعقائد الأساسية فى الديانة اليهودية، وبعض أبوابه تبحث فى الأخلاق (المراجع).

وينجم عن هذا أن قانون موسى هو القانون الإلهي الوحيد، أو هو على أية حال القانون الإلهي الكامل، على الرغم من أن بعض الناس قد يستمرون في النبوة، ويفهمون حقائق عن الله، والملائكة. وعلى نحو مماثل فإنه ينتج من ذلك، بالنسبة لابن ميمون أن هذا القانون الإلهي لموسى ثابت، ولا يمكن أن يتغير. فهو في طابعه من حيث إنه قانون لا يهتم بحالة منعزلة أو نادرة؛ أى أنه لا يمكن أن يهتم بالموجود البشري الفريد الذي يعانى بسبب عمومية القانون. إنه بالفعل كما لاحظنا، جزء من غرض القانون أن يطمس التنوع الطبيعي للناس بأن يفرض نوعاً من الانسجام الاتفاقى الذى يؤدي إلى سلام مدنى. إن القانون ينبغى أن يكون مطلقاً وكلياً فى أوامره ونواهيه؛ حتى على الرغم من أن ما يتطلبه القانون لا يناسب إلا فى أكثرية الحالات، وحتى على الرغم من أن الأزمنة والظروف تتغير. وإنكار هذا المبدأ، ومحاولة الاقتداء بالتشريع بعد العلاج، حيث يتم تفسير السمات الخاصة للفرد بعناية، يتضمن فساد البنية الكلية للقانون.

لم يناقش ابن ميمون بوضوح، خلافاً للفارابى الذى نظر إليه على أنه لا يعلو عليه سوى أرسطو فقط من بين الفلاسفة، نقول لم يناقش إمكان حكم الحكمة الحية بدلاً من القوانين المكتوبة الثابتة. وعندما تقتضى الظروف، فقد تضع المحكمة العليا للقانون التنظيمات الاحتياطية، مجسدة حكم رجال المعرفة فى فترة معينة؛ أى أن هذه التنظيمات تأخذ صورة الإضافات الدائمة للقانون الإلهي. وقد تعطل أوامر، ونواهي القانون الإلهي فى الحالة القصوى عن طريق المحكمة العليا للقانون. غير أنه بصرف النظر عن هذه الاستثناءات، لا يستطيع المرء أن يحدث تغييراً فى القانون الإلهي، أى أن القانون يظل كاملاً، لا يمكن أن يتغير، أى أنه يكون النموذج الفريد والكامل من نوعه^(٩).

وقد أنكر «جوزيف ألبو» J. Albo (المتوفى ١٤٤٤) (*) بصراحة هذه النتيجة

(*) فيلسوف يهودى إسباني (١٣٣٠-١٤٤٤م) آخر شخصية يهودية كبيرة. وهو مؤلف Ik-karim أى «سفر الجذور» الكتاب الكلاسيكى فى العقائد اليهودية، وفيه يرى أن الجذور الأساسية لليهودية ثلاثة هي: وجود الله، والوحى، والثواب والعقاب (المراجع).

التي انتهى إليها ابن ميمون. إذ يلاحظ في مؤلفه «كتاب الجذور» عندما يميز الأنواع المتعددة للقانون، ويفحص مبادئ القانون الإلهي، أن هناك عدداً من القوانين الإلهية. ويذكر نماذج منها وهي: قوانين آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، مع الإشارة الواضحة إلى أن هذه القائمة قد لا تكون مستوفية. لأنه للسبب نفسه الذي يقول إن الناموس الواحد قد لا يكون مناسباً لكل الناس في العالم، فإن القانون الإلهي الواحد بالمثل قد يكون غير مناسب لكل الناس في كل مكان. إذ إن الأمزجة البشرية التي تختلف بصورة جذرية ترجع إلى الوراثة، والموطن، وتستلزم هذه الاختلافات، بدورها، عادات مختلفة، وأعرافاً مختلفة. وتبين القوانين الإلهية، بناء على تحليلها، مبادئ أساسية معينة تشترك فيها كلها مما يدل على وحدة مشرع هذه القوانين، كما يدل أيضاً على اختلافات كبيرة في أوامرها التفصيلية اختلاف أولئك الذين يستقبلون هذه القوانين. إن القوانين الموحى بها إلهياً قد تتعايش معاً في لحظة معينة، على الرغم من أنها تختلف في مدى وشدة تنظيماتها. فقانون «نوح»، وقانون «موسى»، مثلاً هما قانونان إلهيان على حد سواء؛ ويؤديان إلى السعادة البشرية، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة. ولا تبرهن الواقعة التي تذهب إلى أن قانوناً إلهياً يبطل قانوناً إلهياً آخر خاصاً بأناس معينين على نقص أو تغير في المشرع، وهي ليست على الإطلاق، برهاناً على أن الآراء الصادقة تتغير. إن ما يتغير هو سلوك الذين يستقبلون هذه القوانين. فكما أن الطبيب، أو المدرس، الذي يعرف أن ما هو مناسب في لحظة ما، لا يكفي بصورة دائمة ومستمرة، فكذلك الله لا يشرع قانوناً إلهياً إلا من أجل إعداد الناس لأساليب معيشية أكثر صعوبة. لقد أحدث تنابع القوانين الإلهية في العالم صنوفاً من التغير العظيمة فيما هو مسموح للناس، وفيما هو محرم عليهم؛ وقد وضعت هذه التغيرات لكي تتفق مع الأزمنة التي تتغير، ومع السلوك البشري المتغير^(١٠).

ولا يرى «ألبو» سبباً للاعتقاد بأن هذا التبدل في القانون الإلهي قد لا يحدث مرة أخرى؛ أى الإقرار ببعض الأشياء المحرمة الآن. ولا ينكر أن هناك أى دليل على زعم «ابن ميمون» أن الثبات هو جذر قانون «موسى»، ولكنه ينكر أن هناك أى

دليل، أو أية ضرورة، للنظر إلى القانون الإلهي بوجه عام، أو قانون «موسى» بوجه خاص، على أنه لا يخضع للتغير أو الإلغاء. ومن المأمون أن نقول إن الإيمان بصحة رسالة «موسى» يتضمن الإيمان بأن قانون «موسى» لا يغيره، أو يبطله، قانون إلهي آخر جاء به نبي آخر (١١).

تعطى الفلسفة السياسية اليهودية، مثل الفلسفة السياسية الإسلامية، أهمية عظيمة للنبوة. وينظر «ابن ميمون» إلى النبي، خلافاً لتوما الأكويني، الذي لا يرد في مناقشاته للنبوة أى ذكر للتشريع (١٢)، على أنه يؤدي وظيفة سياسية حاسمة. فالإيمان بالقانون الإلهي يفترض، بصورة غير مشروطة، الإيمان بالنبوة؛ «لأنه إذا لم يكن هناك نبي، لا يمكن أن يكون هناك قانون إلهي». ويمكن صياغة هذا القول بطريقة أخرى: طالما أن البقاء البشرى يتوقف على وجود المجتمع، وطالما أن المجتمع يقوم على الانسجام الذى يفرض على أمزجة بشرية متناقضة، فإن الحكمة الإلهية زودت الموجودات البشرية بملكة الحكم. ويتضمن فى نظام الناس الذين لديهم قدرة على حكم الآخرين، درجات معينة للأنبياء. ويخدم إلهام النبي فى تجلياته الأكثر كمالاً، غرضاً عاماً أو سياسياً، أكثر من أن يخدم غرضاً خاصاً. ويمكن أن نقول مؤقتاً أن هذا الغرض هو تطوير النظام الاجتماعى (١٣). وبعد أن قمنا بمراجعة تعريف «ابن ميمون» للنبوة، سنعود إلى فحص العلاقة بين أهداف القانون الإلهي، وهدف الصورة العليا للنبوة.

يتحد تعليم «ابن ميمون» الخاص بالنبوة مع تعليم الفلاسفة المسلمين فى نواح أساسية. فهو نفسه، يميز بين ثلاثة آراء بالنسبة للنبوة يعتنقها أولئك الذين يسلّمون بوجود الله. يقول **الرأى الأول** الذى يعتنقه العوام، سواء أكانوا وثنيين أم يهوداً: يختار الله من يريد، ويحوّله إلى نبي. وبناء على وجهة النظر هذه، فإن الشروط الوحيدة للنبوة هى الخيرية اليقينية، وأخلاق سليمة. أما **الرأى الثانى** فيعرفه «ابن ميمون» بأنه رأى الفلاسفة وهو النبوة هى النتيجة الطبيعية لأن يحقق المرء فى نفسه الكمال الأقصى الذى يكون ممكناً فى النوع البشرى كله. فإذا بلغ شخص أسمى الكمال فى صفاته العقلية والأخلاقية، وفى ملكته المتخيلة، وإذا تحمل الاستعداد

الملائم، فلا بد أن يصبح نبياً بالضرورة. أما **الرأى الثالث** فهو «رأى شريعتنا» التى تؤكد مثل الرأى الثانى أن «الأمر الطبيعى هو أن كل شخص يصلح بحسب استعدادة الطبيعى، ويدرب نفسه على التعليم ويدرس، يصبح نبياً»، إن الاستعداد الطبيعى والتدريب هما كما يرى «ابن ميمون» الشرطان الضروريان للنبوة، غير أنهما ليسا - كما يرى الفلاسفة - الشرطين الكافيين لها؛ لأن شخصاً ما قد يكون مناسباً ومستعداً للنبوة، ومع ذلك لا يصبح نبياً بصورة معجزة.

تُعرف النبوة بأنها فيض من الله إلى ملكة شخص ما العقلية، ثم إلى ملكته الخيالية. ولكى يستقبل شخص ما هذا الفيض الإلهى، لابد أن يبلغ الكمال الأقصى الممكن بالنسبة للنوع البشرى من ناحية العقل، والأخلاق، والخيال. ويكتمل عقل عن طريق دراسة العلوم التأملية النظرية؛ ولابد أن يكون خياله كاملاً فى ميله الأصيلى والطبيعى - إذ إن النقص الطبيعى لا يمكن أن يُعالج هنا؛ أما الأخلاق فتكتمل عن طريق وعى وانشغال دائم بالأشياء النبيلة والإلهية، وعن طريق تخليص أفكاره من أى رغبة فى اللذات الجسدية، ومن أى رغبة فى الهيمنة على الآخرين. والشخص الذى يبلغ هذه الكمالات هو النوع الأسمى للإنسان. ولا يمكن أن يوجد كمال أعظم فى النوع البشرى؛ والنبى، من حيث هو كذلك أعلى من أحكم الفلاسفة^(١٤).

وقبل أن نتدرج مع مناقشة «ابن ميمون» للنبوة، لابد أن نتعقب العلاقة بين هذا الكمال الثلاثى، ووظيفة النبى. إن الإيمان بالقانون الإلهى يفرض الإيمان بالنبوة؛ لأن الوحي بهذا القانون يحدث عن طريق وساطة النبى. يهدف القانون الإلهى، كما رأينا، إلى ضمان غايتين عظيمتين هما: صلاح البدن، وصلاح النفس؛ أو بمعنى آخر التنظيم الجيد للمجتمع، وتحصيل آراء صحيحة ومعرفة صحيحة عن طريق التأمل والنظر. وهذا القانون (أعنى الإلهى) موجه إلى عدد كبير من الناس، ولكنهم غير متساوين فى قدراتهم على الفهم، كما أنهم ليسوا كاملين؛ ولذلك لابد أن يتحدث القانون الإلهى إلى تنوع كبير من الأنواع البشرية، ولابد أن يكون ملائماً لتنوع كبير من الظروف البشرية.

وتُحل هذه الصعوبات عن طريق خصائص الرسول الإلهي، أو النبي الذي يحمل القانون الإلهي إلى الناس. وبسبب كمال عقل النبي، فإنه يمتلك المعرفة المباشرة بالحقائق النظرية التأملية. وهو خلافاً للفلاسفة ليس بحاجة إلى الاستعانة بمقدمات واستدلالات لكي يفهم. وفضلاً عن ذلك فإنه (أى النبي) يستطيع أن يفهم بصورة مباشرة ما لا يستطيع غير الأنبياء من الناس أن يبلغه تماماً أو على الإطلاق. إن الإنسان من حيث هو إنسان مقيد بالمعرفة المباشرة بالعالم المحسوس. ولذلك بينما يكون تعليم أرسطو الخاص بعالم ما تحت فلك القمر هذا صحيحاً في كل النواحي مثلاً، فإن تعليمه الخاص بالعالم الأعلى؛ أى العالم الذى يوجد وراء مجال القمر؛ عالم الله والملائكة، ليس صحيحاً تماماً. والنبي هو وحده الذى يمتلك هنا المعرفة المباشرة. وبالتالي فإن النبي يفوق الفيلسوف فى كل مسألة يفوق فيها الفيلسوف من هم ليسوا بفلاسفة (١٥).

يرتبط الكمال الأخلاقى الذى يعتبره «ابن ميمون» شرطاً آخر للنبوة، بتفوق النبي العقلى فى الأعم الأغلب بصورة مباشرة؛ لأنه بينما لا تعتمد الرغبة فى المعرفة التأملية النظرية وبلوغها إلى حد ما، على الكمال الأخلاقى، فإن الاهتمام بالذات الحسية يصرف أفكار الإنسان عن العالم العلوى. ويميز النبي نفسه عن الأشخاص الآخرين عن طريق اهتمامه التام بالأشياء الإلهية. «إنه لا يهتم إلا بمعرفة الألوهية، وبتأمل أعمال الله، وما ينبغى أن يؤمن به المرء بالنسبة لهذه الأعمال»، وشخص كامل من هذا النوع «لا يرى إلا الله وملائكته» (١٦). إن النبي يهتم تماماً، أكثر من أى شخص آخر بفهم كل ما هو موجود.

إنه (أى النبي) معلم كل الناس، بفضل كمال عقله. غير أنه ليس فى إمكان كل الناس أن يتعلموا بطريقة واحدة؛ لأنهم لا يستطيعون بصورة متساوية أن يتلقوا من النبي تلك الحقائق النظرية التأملية التى فهمها بخصوص الله والملائكة. والواقع أن المعرفة الغامرة التى يبلغها النبي لا بد أن تربك وتحير كل العقول، ما عدا العقول الأكثر كمالاً. ولا بد أن تكون هذه المعرفة، أو على الأقل نتائجها العامة حاضرة أمام الناس وبصفة خاصة أمام من هم ليسوا بفلاسفة فى صورة يمكن أن يفهموها

ويستطيع النبي عن طريق خياله الكامل الذي يستقبل عن طريق عقله فيضاً إلهياً، أن يقدم هذه الحقائق التأملية النظرية بصورة مجازية. ويستمد هذا التقديم المجازي للمعرفة النظرية من الفهم العملي للنبي.

يفسر «ابن ميمون» آية من سفر الأمثال في العهد القديم من الكتاب المقدس التي تقول: «تفاح من ذهب في مصوغ من فضة كلمة مقولة في محلها». على ضوء تحليله للنبوة. وهو يفسرها على النحو الآتي: القول الذي يُنطق من أجل معنيين يشبه تفاحة من الذهب مغطاة بزر كشة من الفضة بها فتحات صغيرة جداً. معناه الخارجي ينبغي أن يكون جميلاً مثل الفضة، بينما ينبغي أن يكون معناه الداخلي أكثر جمالاً، وعندما نقارنه بالمعنى الخارجي، فإنه يكون أشبه بالذهب عندما نقارنه بالفضة. إن معناه الخارجي ينبغي أن يقدم إشارة لما يوجد بالداخل، على الرغم من أن الملاحظ غير المنتبه يظن خطأ أنه «تفاحة من فضة». وإذا نظر المرء إلى الأمثال التي تكثر في أحاديث الأنبياء، فإنه يجد أن لها معنى خارجياً، ومعنى داخلياً. «يتضمن المعنى الخارجي حكمة تكون مفيدة في نواح كثيرة؛ من بينها خير المجتمعات البشرية... أما معناها الداخلي فإنه يتضمن حكمة تكون مفيدة لاعتقادات تهتم بالحقيقة بوصفها كذلك». ويجد الكمال العقلي الذي يؤهل نبياً لأن يكون معلماً لكل الناس تناظراً في كمال خياله الذي يؤهله لأن يكون قائداً للناس. إن النبي هو إنسان مزود بفهم نظري وعملي كامل (١٧).

ويمكن صياغة هذه النظرية من جديد على هذا النحو: نتيجة لكمال عقل النبي، وكمال خياله، فإنه يوحد في نفسه سمات الناس الذين بلغوا الكمال في هذه الملكة أو تلك. ولا يؤثر الفيض الإلهي إلا في الملكة العاقلة في حالة رجال العلم الذين ينهمكون في التأمل والنظر. ولا يؤثر إلا في ملكة الخيال في حالة فئة الناس الذين يحكمون جماعات سياسية - أي المشرعين، والعرفاء، ومن شابههم. ولأن الفئة الأولى تجسد فهماً نظرياً، فكذلك تمثل الفئة الثانية فهماً عملياً. وعندما يستقبل النبي فيضاً إلهياً يؤثر في عقله الكامل وخياله الكامل، فإنه يصبح في الوقت نفسه، فيلسوفاً، وسياسياً، ومشرعاً، وعرفاً. وبصورة أكثر دقة يمكن اتحاد هذه الكمالات

النبي من أن يفوق أى واحد من هؤلاء الناس غير الأنبياء. إن النبي يصبح من حيث إنه حامل القانون الإلهي، معلماً للناس، ومعلماً للفلاسفة أيضاً؛ أى أنه يصبح القائد للناس، وقائد حكام الجماعات السياسية أيضاً.

ونظراً إلى هذه الوظيفة السياسية للنبي، فإن «ابن ميمون» يتحدث عن حاجة النبي إلى أن يطور ملكتى الشجاعة والتنبؤ بالغيب بصورة كبيرة. إن «صعوده» أو ارتقائه إلى معرفة الأشياء الإلهية يتبعه «هبوط بالقانون الذى بلغ به من أجل أن يحكم أهل الأرض ويعلمهم» إن النبي ملزم بفضل تفوقه وسموه على أن ينطق برسالة دينية، أعنى أن يعلم الناس مسائل عملية، أو مسائل نظرية، ولأن الأنبياء لا يستطيعون أن يقاوموا الفيض الإلهي الذى يحركهم، فإنهم يجدون أنفسهم معرضين لأخطار خطيرة من الناس الجائرين والعصاة الذين يوجهون إليهم دعوتهم. ولذلك فإن الشجاعة مطلب لا يمكن الاستغناء عنه لكل الرسل. وعندما توجد الشجاعة فى صورتها الأكثر سمواً، فإن «الفرد الوحيد الذى لا يملك سوى عصاه، يذهب بجرأة إلى الملك العظيم لكى ينقذ مجموعة دينية من عبء العبودية، لا يخاف ولا يخشى؛ لأنه قيل له: «سأكون معك»^(١٨). لقد ذكرنا من قبل مناقشة «ابن ميمون» للإنسان من حيث إنه حيوان سياسى. وما يتطلبه المجتمع يتطلبه بالمثل القانون لكى يحكم هذا المجتمع. والقول بأن أفراداً معينين من البشر يمتلكون ملكة الحكم، فتلك علامة من علامات الحكمة الإلهية فى تخليد النوع. والنبي أو حامل الناموس هو من بين أولئك الذين يذكرهم «ابن ميمون» فى المنزلة الأولى، من حيث إنهم يمتلكون هذه الملكة. فهؤلاء الأشخاص يعلنون القانون؛ أما تأييد القانون المعلن فهو يدخل فى نطاق مسئولية الملك. ولذلك فإن النبي لا يظهر بوصفه رسولاً إلهياً فحسب، وإنما بوصفه مشرعاً، ومؤسساً لمجتمع سياسى^(١٩). ولكى نبين بصورة أبعد دور النبي، لابد أن نرجع إلى مناقشة «ابن ميمون» للقانون الذى قدمه «فرد وحيد» هو موسى.

يقول «ابن ميمون» فى إفادة عن العلم السياسى الذى ورد فى كتابه «رسالة فى فن المنطق»، بعد أن لاحظ أن الفلاسفة كتبوا كتباً كثيرة فى العلم السياسى: «لقد

استغنى الناس، فى هذه الأزمنة عن كل هذا، أعنى أنظمة الحكم والنواميس، وحكمتهم الأوامر الإلهية». إنه يفترض بقوله هذا أن التعليم العملى للفلاسفة فى مسائل ذات صلة بالسياسة ليس ضروريا الآن، ولا يكون هذا الاستدلال بخصوص أعمال الفلاسفة فى الأخلاق، والفلسفة السياسية. والتغير الذى جعل تعليم الفيلسوف العملى السياسى ليس ضروريا الآن «فى هذه الأزمنة» هو هيمنة الدين الموحى به. وتدعم مناقشة «ابن ميمون» لقانون «موسى» فى كتابه «دلالة الحائرين» هذا التفسير. إذ إن القانون الإلهى يحاول أن يكفل صلاح الجسم والروح. وفى اتجاه قانون «موسى» إلى هذين الهدفين، فإنه يعالج مسائل سياسية، أعنى مسائل ذات صلة بحكم الناس، بصورة شاملة، ودقيقة، وبالتفصيل، ولكن التوراة تتحدث عن مسائل نظرية تأملية بصورة مختصرة وموجزة. وبمعنى آخر لأن التوراة هى مستودع كل المعلومات الضرورية التى تتصل بحكم المنزل، والمدينة، فليست هناك حاجة إلى الاتجاه إلى أعمال الفلاسفة للتوجيه هنا. فمن حيث إن التوراة لا تعالج هذه الآراء الصحيحة التى يبلغ الناس عن طريقها كمالهم الأقصى إلا بصورة مختصرة وموجزة، فإن الأفراد المؤهلين لأن يفعلوا ذلك يحتاجون إلى توجيه انتباههم إلى العلوم النظرية^(٢٠). إن المسألة الحاسمة هى أن «ابن ميمون» ينظر إلى القانون الذى يقدمه النبى الأسمى على أنه يفوق بصورة مطلقة قانون الفيلسوف. والمدن التى يؤسسها الفلاسفة، ويحكمها قانونهم أدنى من المدن التى يؤسسها النبى، ويحكمها قانونه، لأن الفيلسوف - المشرع أدنى من النبى - المشرع.

لقد توصلنا من قبل عندما ناقشنا العلاقة بين أهداف الوحي، وهدف النبوة إلى نتيجة مؤداها أن غرض النبى هو تطوير نظام اجتماعى وتحسينه. وربما ننظر إلى هذا القول الآن على أنه غير كاف. إذ إن القانون الإلهى يهدف إلى أن يقود الناس إلى آراء صحيحة عن الله، والملائكة؛ بيد أنه يفعل ذلك فى الغالب عن طريق تقديم نتائج. فمجهوده الأساسى يتجه إلى تأسيس نوع معين من جماعة سياسية. وإذا تأمل المرء فى أفعال آباء البشرية (فى التوراة)، وأعمال «موسى» يتضح أن «غاية مجهوداتهم إبان حياتهم هى إيجاد جماعة دينية تعرف الله وتعبدته». إن هدف

الوحي «الخير الأعظم» الذى يبعث الله على إيجاده فى عالم ما تحت فلك القمر، هو تأسيس جماعة دينية كاملة. ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف إلا إذا اتصلت عقول كل الناس وأفعالهم بذلك الوحي. وإذا تحقق الغرض الإلهي، فلا بد أن يأخذ الوحي صورة القانون، أعنى قانوناً كاملاً يخدم من حيث إنه المكوّن إن جاز التعبير للأمة الكاملة. وفضلاً عن ذلك لابد أن يتمثل الوحي على نحو يمكن لكل الناس - بما فيهم الصغار والنساء - أن يفهموه. وهذا هو السبب فى أن «التوراة تتحدث بلغة يفهمها بنو الإنسان». هذا هو السبب فى أنه يجب على الشخص الذى يمتلك الكمال الأقصى للعقل (الذكاء) والخيال أن يعلن القانون الكامل. إن الصورة العليا للنبوة هي صورة التشريع، و «موسى» هو النبي الأعظم، لأن نبوته هي النبوة الوحيدة المشرعة الحقيقية. إن النبي الأعظم هو مؤسس المدينة الكاملة ومشرعها (٢١).

من شأن تعاليم «ابن ميمون» أنه يشدد على الاعتبار السياسية أكثر من أن يشدد على التفسيرات المعجزة. ولا يتضح هذا الميل فى تعاليمه التى تتعلق بالنبوة فحسب، وإنما يتضح أيضاً فى مناقشته لموضعين مرتبطين - هما الملكية، وعصر المسيح المنتظر - فى «الشريعة» القانونية. إن عنوان «الشريعة» العبرى «التوراة الثانية» (أى إعادة التوراة)، هو العبارة التى سُمى بها التراث الكتاب الخامس من الكتاب المقدس^(*). إذ إن كتاب سفر التثنية يصوغ تشريع الكتب الثلاثة السابقة من جديد، ويضيف إليها؛ لأنه يهتم بحاجات شعب لم يعد يتجول فى الصحراء، تحميهم وتعتنى بهم عناية إلهية ليست عادية، وإنما يعيش فى أرضه الخاصة، ويواجه مشكلات تنشأ من الزراعة، ومن نزاع داخلى، وعدوان خارجي. ولـ «شريعة» ابن ميمون طابع مشابه؛ إذ يصوغ فيه من جديد قوانين التوراة وقوانين التلمود دون أن يحصر نفسه بتلك القوانين التى يمكن أن تنطبق على الحياة فى أنحاء العالم الذى يتشتت فيه اليهود. بل يهتم مؤلف ابن ميمون «التوراة الثانية»، مثل توراة موسى،

(*) الكتاب الخامس هو «سفر التثنية» أو «تثنية الاشتراع» أى إعادة تذكرة اليهود بالشريعة بعد أن نسوها (المراجع).

بالحاجات العملية لدولة فعلية، أعنى الدولة اليهودية التى تسبق تشتت اليهود، وبعد مجيء المسيح المنتظر.

الملكية إلزام فى إسرائيل؛ أى أنها ضرورة أمر بها القانون الإلهى. والسبب الرئيسى لتعيين ملك هو كما يرى ابن ميمون أنه «ينفذ الحكم، ويشن الحرب». وترتبط الحرب بالملكية ارتباطاً وثيقاً؛ ومن بين الوصايا الثلاث والعشرين التى نوقشت فى القسم الخاص من «الشريعة» تحت عنوان «القوانين الخاصة بالملوك وحروبهم» لا يوجد إلا خمس وصايا تعالج جانباً من القانون الحربى، بينما الفصول التى خُصصت للوصايا الخمس المتبقية التى تحكم اختيار الملك، وطريقة حياته تشير إلى الحرب بصورة أكثر، أو أقل صراحة. وبعد أن يخضع الملك تلك الأمم التى يجعل الكتاب المقدس الحرب ضدها فرضاً، يكون الملك حراً فى أن يشن «الحرب المسموحة... ضد الأمم الأخرى لكى يوسع حدود إسرائيل، ويزيد عظمته وشهرته». كما أن للملك قوة حكم شاملة، خلافاً لحاكم القانون، تصونها حمايات إجرائية خاصة فى حالات الإعدام. وهو يقوم بإعدام مذنبين كثيرين فى يوم واحد، إذا تطلب الأمر ذلك، ثم يعلقهم للتشهير بهم كما يشاء، «ليفرض الخوف».

وعلى الرغم من صلاحيات المنصب هذه، فإن الملك يظل خاضعاً للقانون، ويخضع بالتالى للمشرع، ولمفسرى هذا القانون. إن وظيفته مساعدة لوظيفة النبى، أو المشرع؛ لأن الملك يجبر الناس على أن يلاحظوا القانون الإلهى أو الناموس الذى يؤسسه هؤلاء الناس. والخوف والرغبة التى يبعثها، وصنوف الردع التى يمتلكها فى أمره تكون فى خدمة القضاة. ويفترض «ابن ميمون» بقوة بعدد من الطرق أن الملك ليس هو فى واقع الأمر، الرجل الأول للدولة. فهو يقرر بوضوح أن الملك يخضع للقانون، ويخضع بالتالى، لمحاكم القانون. ويوجه الانتباه إلى امثال الملك لكلمة الله المنطوقة، أى لأمر الله كما يتكلم به النبى، وحتى الملوك العظام - أى أولئك الذين أُوحي إليهم بأن يتحدثوا عن مسائل حكومية وإلهية مثل داود وسليمان - لم يصلوا إلا إلى الجسر الذى يؤدى بهم إلى النبوة. إن الملوك العظام هم

لقد عدل «إسحق إبرافانيل» Isaac Ibravanel (١٤٣٧-١٥٠٨) تحليل «ابن ميمون» للملكية من حيث إنها مؤسسة سياسية وعسكرية، بصورة ملحوظة. ويرفض بصورة مماثلة وجهة نظر «ابن ميمون» عن النبي من حيث أنه سياسى - فيلسوف. يقيم «إبرافانيل» مستمداً من كتاب سينيكا «الرسالة التاسعة»، حجته على مقدمات ليست سياسية، فالمجتمع السياسى عنده، من حيث إنه كذلك هو شىء مصطنع. إن تأسيس المدن، وتأسيس الملكية الخاصة، وتقسيم الجنس البشرى إلى أمم - كل ذلك نتاج التمرد ضد النظام الطبيعى والإلهى - لقد عاش الناس فى البداية» فى حالة من البراءة فى الحقول؛ حيث تمتع الكل بخيرات الطبيعة بصورة مشتركة؛ لقد عاش الناس فى حالة حرية ومساواة. ويرى «إبرافانيل» توازياً لهذه الحالة فى حياة بنى إسرائيل أثناء تجوالهم فى الصحراء - أعنى فى حياة تتميزها حماية الله المعجزة المستمرة. إن الحياة السياسية تمثل ثورة ضد الله. وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة أن «إبرافانيل» هو فى الغالب الوحيد من بين الشارحين اليهود فى العصور الوسطى الذى ينكر أن الكتاب المقدس (فى سفر التثنية ١٧: ١٤) يجعل الملكية فرضاً فى إسرائيل. فهو يرى أن الملكية انتهاك وتجاوز، لأنه فى اللحظة نفسها التى يقلد فيها شخص ما بقلب الملك، «يتخلى الناس عن حكم الرب»؛ و«تحل الخطيئة فى رفضهم المملكة الإلهية، وفى اختيار المملكة البشرية» وأفضل شىء يمكن أن يقال بالنسبة للملكية هو أن القانون الإلهى يعترف بها، ويعرف أنها فعل للبائع الشرير فى الإنسان، ويعترف بهذا الضعف البشرى.

وعلى الرغم من حكم «إبرافانيل» المضاد على فائدة الملكية ومنفعتها، فإنه يؤكد أن الحكومة المناسبة للأمة اليهودية بلغت أوجها فى الحكم الملكى. إنه يرى أن الحكومة من حيث إنها تتكون مما يُعرف فى المذهب المسيحى بالسيفين، المادى والروحى، تتضمن كل من هاتين الحكومتين بدورهما عناصر ديمقراطية، وأرستقراطية، وملكية. يقف شخص مثل «موسى» على رأس نظام الحكم الدنيوى المختلط؛ «لقد كان موسى الملك الأول الذى حكم إسرائيل». ويقف على رأس

الحكومة الروحية نبى. والعناصر المهيمنة للدولة اليهودية، فى رأى «إبرافانيل» هى الكهنة والأنبياء. وعلى الرغم من أن النبى حاكم، فإنه ليس سياسياً، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. ولا بد أن يعلم النبى الأعظم؛ موسى، عن طريق أئمة ليس نبياً (وهو شعيب) كيف ينظم إقامة العدالة. ويفترض ذلك أن حكم النبى، بالنسبة لإبرافانيل ليس نظراً وتأملاً للفلسفة السياسية بصورة ملائمة، كما هى الحال عند «ابن ميمون». فالنبوة عنده، تعلو على الطبيعة؛ لأنها منحة إلهية؛ والنبى يفوق ما هو سياسى. ويصل «إبرافانيل» عن طريق الأخذ بغزارة من الكتاب الإسكولائيين المسيحيين وبصفة خاصة من أولئك الذين هم ذوو وجهات نظر بابوية، إلى نتائج تختلف تماماً عن وجهات نظر «ابن ميمون» فيما يخص الصورة المثالية للحكومة. فبدلاً من القائد الذى يجسد سمات كل من الفيلسوف والملك، ينظر إلى الحاكم المثالى على أنه الملك - الكاهن (٢٣).

تتمثل رزانة تعليم «ابن ميمون» الذى يخص «المسيح» المنتظر فى المعارضة الملفتة للنظر للموضوعات الخرافية التى اهتم بها التراث اليهودى السابق، ومعارضة التأمل العاطفى للمعجزات التى انشغل بها حتى إنها ميزت الكتابات المسيحية لإبرافانيل. وما هو جدير بالذكر أن المناقشة الموضوعية للمسيح المنتظر تنحصر فى الفصول الختامية من الفصل الرابع عشر والقسم الأخير من كتاب «الشريعة» الذى يعالج القوانين التى تخص الملوك وحروبهم. إن أطروحة «ابن ميمون» الأساسية هى أن عصر المسيح لا يتميز عن الحاضر إلا عن طريق التغير فى الحالة السياسية للشعب اليهودى. «دعنا لا نتصور أنه فى أيام المسيح المنتظر لم يغير شىء فى العالم طريقه، أو أنه ليس هناك أى تجديد فى الخلق. إن العالم يستمر فى طريقه المألوف...» ويؤكد «ابن ميمون» الطابع اللامعجز لعصور المسيح المنتظر بطرق متعددة. ففي هذا الجزء من كتاب «الشريعة»، يبدو المسيح المنتظر أنه الملك الأول والمتقدم؛ أى لا يُشار إليه هنا على أنه «نبى». وعندما يتحدث «ابن ميمون» عن «بار كوشبا» Bar Kokhba؛ قائد التمرد اليهودى ضد الرومان عام ١٣٢ بعد الميلاد، فإنه يسميه «الملك» الذى يُنظر إليه على أنه «الملك المنتظر». وعندما قُتل

«باركوشبا»، أدرك الحكماء اليهود أنهم أخطأوا في حقه. ولا يذكر «ابن ميمون» هنا أى حق قد يكون لباركوشبا بسبب القدرة على النبوة، وينكر بوضوح أن أى أعمال معجزة ضرورية لإثبات صحة المسيح المنتظر. وترد المسألة بالأحرى إلى نجاح سياسى وعسكرى لأن المسيح المنتظر كما يرى ابن ميمون، المحرر المولع بالقتال الذى تكون مهمته الأساسية هى أن يفك القيود الإسرائيلية، ويستعيد النظام السياسى القديم.

إن اتجاه تعليم «ابن ميمون» هو معارضة الفكرة التقليدية عن المسيح المنتظر من حيث إنه نبي صاحب معجزة، ومعارضة التأملات الأكثر خيالية التى تخص عصر المسيح المنتظر. ويمكن أن نرى إلى أى حد ذهب «ابن ميمون» فى تقديم تفسير سياسى لمستقبل الشعب اليهودى، وحالته الماضية فى خطابه إلى حاخامات جنوبى فرنسا، مبيناً سبب فقدان اليهود لمملكتهم، وما ترتب على ذلك من تشتت. إن النفى هو عقاب إلهى على الخطيئة، من وجهة النظر التقليدية. ولقد فُهمت هذه الخطيئة على أنها وثنية، أو على أنها فى تجليها العام تنجيم. فقد انشغل اليهود فى زمن مملكتهم بالتنجيم. «لقد أخطأوا، وانجذبوا إلى (هذه الموضوعات)، متصورين أنها علم شهير، وأنه ذو فائدة عظيمة. إنهم لم يشغلوا أنفسهم بفن الحرب، أو بفتح البلاد، ولكنهم تصوروا أن هذه الدراسات ستساعدهم. ولذلك وصفهم الأنبياء بأنهم حمقى، وبلهاء. ولقد كانوا حمقى بالفعل لأنهم ساروا وراء أشياء غامضة لا تفيد. ولا يقول «ابن ميمون» هنا أن علم التنجيم يخرق القانون الإلهى حتى إنه يُعاقب عن طريق تدخل مباشر من الله. ولكنه يذهب بالأحرى إلى أن الأحقق يجلب على نفسه عقوبته الخاصة. لقد مهد اليهود القدماء سقوطهم عن طريق تخصيص وقتهم وطاقاتهم لغموض ليس له فائدة. ويعرف تفسير «ابن ميمون» لاستعادة الدولة اليهودية فى المستقبل عن طريق هذا التفسير لانحطاطهم. ويعرف المحرر المولع بالحرب الذى يلقب بالملك المنتظر عن طريق أفعاله، أى الأفعال السياسية والعسكرية ويؤكد نجاحه، أعنى الانتصار السياسى والعسكرى. وباختصار المسيح المنتظر هو «باركوشبا» الناجح، أو هو بصورة أكثر دقة ابن «داود»؛ لأنه جنرال وليس نبيا.

ومع ذلك فإن النجاح السياسى ليس غاية فى ذاته؛ لأنه يخدم شيئاً أعلى وأسمى. ومن حيث إن «ابن ميمون» ينظر إلى الوسيلة التى تؤدى إلى الغاية العليا بوصفها طبيعية وفى حدود القوة البشرية، فإنه يعطى أهمية للعقل وللسياسة. إن الشرور التى تكتنف هذه الحياة تصدر من «أغراض الناس، ورغباتهم، وآرائهم، ومعتقداتهم»، وتستمد كل ذلك من جهل أساسى. تعتمد رؤية السلام الكلى عند أشعيا على المعرفة الحقيقية بالله: «لأنه عن طريق معرفة الحقيقة، يتم التخلص من العداوة والكراهية...» وسوف تختلف «أيام المسيح المنتظر» عن هذه الأيام من حيث إن اليهود سيعودون إلى أرض أجدادهم بمساعدة قائد عسكري ناجح، ويتوقف الناس عن إيذاء بعضهم بعضاً، وهو الإيذاء الذى ينشأ عن الجهل. وهذان التغيران مرتبطان؛ لأن من مهام المسيح الفاتح «إعداد العالم كله لخدمة الرب بالإجماع». إن المسيح يبين الطريق الصحيح للعالم، ولكن ليس عن طريق المعجزات؛ لأنه يحارب معارك الرب وينتصر. وأيام المسيح المنتظر هى بالفعل موضوع للأمل، مع إن الهدف الذى يتحقق عندئذ، ليس هو الغاية القصوى للإنسان بل هو بالأحرى تأسيس شروط سياسية معينة لتحقيق هذه الغاية؛ فالفعل السياسى هو بوجه عام فى خدمة «العالم الآخر»، ويمكن أن نلاحظ أن استعادة الحكم السياسى إلى إسرائيل يعنى أن تلك القوانين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الناس فى فلسطين؛ متحررة من قهر الطغاة، ويستطيع اليهود أن يكرسوا أنفسهم لدراسة هادئة للتوراة وحكمتها، ومن ثم فإن الطريق تمّ تمهيده للجزء النهائى الكلى؛ وهو «الخير الأقصى»، أى الحياة فى «العالم الآخر». ويربط «ابن ميمون» هنا «العالم الآخر» بخلود النفس الذى ينتج بالطبع من حياة مكرسة للتعليم والتقوى. ويبدو إمكان بلوغ الخير الأقصى بوصفه نتيجة لنجاح سياسى (٢٤).

وتجدر الإشارة إلى أن الفلسفة السياسية اليهودية فى العصور الوسطى لا تتحدث عن القانون الطبيعى إلا أقل القليل، هذا إن تحدثت عنه على الإطلاق، غير أن المشكلة التى يشير إليها لفظ «قانون طبيعى» عند معالجته بوجه عام تتخذ صورة

السؤال: هل هناك قوانين عقلية تتميز عن القوانين الموحى بها؟ وهناك فقرة يهودية كلاسيكية عن هذه التفرقة فى كتاب «سعدى بن يوسف»(*) المسمى «سفر الإيمان والاعتقاد» (٨٩٢ - ٩٢٨). يتحدث «سعدى» فى البداية عن طائفة من الوصايا الإلهية التى يملئ العقل ضرورتها. وقد تُصنف هذه القوانين الإلهية العقلية من حيث إنها تأمر بعبادة الله، وتحرم الوثنية، وتحرم أفعال الظلم والجور. إن استحسان أو استهجان أفعال معينة هو موضوع وهدف هذه القوانين وهو مغروس فى عقولنا، وهكذا يزودنا التأمل بتأكيد مستقل لضرورتها. وليس للأوامر المطلقة للقوانين الموحى بها من جهة أخرى هذا التحقق المستقل. ولأن «سعدى» يكرر مناقشته من الناحية الظاهرية، فإنه يتحدث عندئذ عن قوانين عقلية تفترضها الحكمة. وتمثل المناقشة الثانية تفسيراً مبسطاً للفائدة الاجتماعية للقوانين العقلية. ويقال لنا إن هذه القوانين هى، الآن منع قتل النفس، وتحريم الزنا، وتحريم السرقة، وضرورة قول الصدق. إن العقل محايد، أو صامت، فيما يخص مثل هذه المسائل كما تفعل الأعياد الدينية عندما تحرم أطعمة معينة، أو تمنع الزواج داخل درجات معينة من القرابة. ومع ذلك فإن معظم القوانين الموحى بها لها فائدة عملية ضخمة. ويرى «سعدى» أن الوحى الخاص بالنبوة ضرورى لتأسيس نوعى القانون: العقلية والموحى بها. وبينما يكون العقل بذاته كافياً لصياغة الوصايا العقلية، فإنه لا يستطيع أن يؤسس كل التفاصيل العينية للتشريع. ومن ثم فإن العقل مثلاً «يرى أنه من الصواب أن يُعاقب على كل جريمة وفقاً لمقدارها، ولكنه لا يحدد مقدارها». والوحى مطلوب لكى يحسم هذه التفاصيل؛ إذ بدونها لا يتفق الناس مطلقاً فى أى شىء يجاوز المبادئ العامة (٢٥).

لا يأخذ «ابن ميمون» فى مناقشته لهذه المشكلة موقفاً ضد تعليم «سعدى»، أو

(*) سعدى بن يوسف الفيومى عالم وشارح يهودى مصرى، غادر مصر إلى بابل عام ٩٢٠، حيث افتتح مدرسة اشتهرت بين الشراح اليهود، ترجم معظم الكتاب المقدس إلى اللغة العربية مع شروح مفصلة. وهو مؤلف «سفر الإيمان والاعتقاد» وكان يقيم تأويلاته على التفكير العقلى الذى يرى أنه لا تعارض بينه وبين الدين (المراجع).

جزء منه فحسب، بل أيضاً إلى درجة تفصله عن وجهة النظر الأرثوذكسية التقليدية. فهو يؤكد، في الخطاب الذى أشرنا إليه من قبل أنه قدم فى كتابه **«دلالة الحائرين»** أسباباً واضحة لكل وصايا الكتاب المقدس. ويرفض بصمت وجهة النظر الأرثوذكسية التى تذهب إلى أنه شىء جيد أن الكتاب المقدس لم يذكر الأسباب التى تكون أساساً لوصاياه؛ لأن الطاعة التامة تتطلب وفقاً للدين التقليدى قبول الوصية بدون معرفة سببها، أو البحث عن سببها. ومع ذلك فإن «ابن ميمون» لا يزال بعيداً جداً عن التسليم بإمكان الوصايا العقلية، عندما يفترض أن كل وصية لها سببها، وأن هذا السبب يكون فى نطاق إدراك العقل البشرى. إنه يلاحظ أن تحريمات الفعل الذى يُنظر إليه بوجه عام على أنه شر، مثل: سفك الدماء، والسرقة، ونكران الجميل، وازدراء الوالدين، يسميها حكماء اليهود «بالوصايا». «إن بعضاً من حكمائنا السابقين»، ويضع فى اعتباره «سعدى» من بين آخرين «الذين عانوا من مرض المتكلمين (علماء الكلام المسلمين) أطلقوا عليها اسم الوصايا العقلية».

فماذا عساها أن تكون إذن حالة المبادئ الأخلاقية؟ يصف «ابن ميمون» فى مؤلفه **«رسالة فى فن المنطق»** القول الذى يذهب إلى أن الإفصاح عن الجوانب الخاصة أمر وضع، والقول الذى يذهب إلى أن تعويض المحسن بصورة كريمة أمر نبيل، نقول إنه يصف هذين القولين بأنهما اتفاقيان، أو مقبولان بوجه عام. ويؤكد فى كتابه **«دلالة الحائرين»** أن الوصيتين الأولىين من الوصايا العشر - تلکما اللتان تعلنان وجود الله ووحدته - هما فقط اللتان يمكن معرفتهما عن طريق التأمل البشرى وحده. وليس للوصايا المتبقية أساس عقلى؛ لأنها تنتمى إلى فئة الآراء المقبولة بوجه عام، وتلك التى تُقبل بفضل العرف. ويقول «ابن ميمون» من جهة ما أن ما هو فطرى فى الإنسان يوجب الأفعال الخيرة، ويزدري الأفعال الشريرة؛ وأن الإنسان يُثاب، أو يعاقب بالتالى بصرف النظر تماماً عن الأوامر المحددة لنبى ما. غير أن ذلك لا يعنى القول أن هذه الواجبات، والمحرمات عقلية. فالإنسان لا يعرف بفضل العقل إلا التمييز بين الصدق والكذب. وينتمى التمييز بين ما هو نبيل، وما هو

وضيع - أى المبدأ الأخلاقى - إلى فئة الأشياء التى تقبل بوجه عام من حيث إنها معروفة، ولا تنتمى إلى فئة الأشياء التى يعرفها العقل. إن فئة الأشياء التى يعرفها العقل هى التى تظل صادقة دائماً. أما المبادئ الأخلاقية، فهى من جهة أخرى لا تكون فى أحسن الأحوال، إلا احتمالية؛ لأن ابن ميمون يفترض أن مكانة الفضائل الأخلاقية مستمدة من أهميتها فى تدعيم سلام العالم. كما أن الفضيلة الأخلاقية ضرورية لكمال الإنسان الأقصى؛ أعنى الفهم النظرى لأن الاهتمام بلذات الحواس، أو بالرغبة فى الهيمنة على الآخرين، هى عائق لهذا الكمال. غير أن «ابن ميمون» يفهم الفضائل الأخلاقية من أجل وظيفتها السياسية. إن وصمته لأولئك الذي يؤكدون وجود الوصايا العقلية بأنهم «مرضى»، ومحاولاته المقصودة للإشارة إلى الوظيفة السياسية، وطابع العرف للمبدأ الأخلاقى، تكون إنكاراً ضمناً أن القانون الطبيعى، إذا تحدثنا بدقة، عقلى (٢٦).

وربما يكون «يهودا بن لاوى» (*) (١٠٨٥ - ١١٤١) من بين الكتاب اليهود، الناقد الأكثر شهرة للفلاسفة. يقوم تعليمه الإيجابى على الوعى تماماً، ومع ذلك فإن المناقشة هنا ستنحصر فقط على ما يقوله عن الفلاسفة. يؤكد فى محاورته The Kuzari (**)، وجود النواميس العقلية؛ غير أن النتيجة النهائية لحجته هى شىء يختلف بصورة ملحوظة عن القانون الطبيعى الموجود مثلاً عند توما الإكوينى. يعنى «ابن لاوى» بلفظ «الנוاميس العقلية» القوانين البشرية عند الوثنيين (مثل محاوره القوانين لأفلاطون)، والإطار الذى لا يمكن الاستغناء عنه لأى قانون إنسانى أو إلهى. فهو بصورة أكثر دقة يوحد ذلك الجزء من قانون الفيلسوف الذى يحكم السلوك الاجتماعى للفيلسوف تجاه غير الفلاسفة من جهة بمجموعة القواعد التى

(*) يهودا بن لاوى فيلسوف وشاعر يهودى أصله من قرطبة تأثر بالإمام الغزالى ونحى منحاه فى إنكار الفلسفة، فالدين هو وحده الذى يستطيع أن يبلغ المطلق، كتب بالعربية «كتاب الحجة والدليل فى نصر الدين الذليل» فى محاوره تدور بين كاهن مسيحى، وفقه مسلم، وحاخام يهودى، وتدافع عن الديانة اليهودية (المراجع).

(**) The kuzari اسم المحاوره سالفه الذكر (المراجع).

تعين أدنى حد من الأخلاق الذى يكون ضروريا حتى للصورة الدنيا حياة مشاعة من جهة أخرى، ويسمى كليهما بالنواميس العقلية. ويفترض «ابن لاوى» عن طريق توحيد الاثنين أن الأجزاء الحكومية من قانون الفيلسوف ليست سوى وسيلة للغاية العليا للتأمل، ويجب ألا تُفهم بالتالى على أنها قواعد مطلقة، بل يجب أن تفهم بالأحرى على أنها قواعد حكيمة للسلوك وهى صحيحة فى معظمها. ويفترض بصورة مماثلة أن الإطار الذى لا يمكن الاستغناء عنه لكل قانون (أو ربما قلنا: القانون الطبيعى) يفتقر إلى الصلاحية المطلقة والكلية. ويفترض فضلاً عن ذلك بهذه الطريقة أن القانون الطبيعى، أو القانون الأخلاقى الذى ينطبق على حد سواء على فلاسفة يعيشون فى مجتمع سياسى، وعلى مجموعة من اللصوص، لا يكون مفروضاً على الناس بصورة مطلقة، ولا يكون عقلياً بالفعل^(٢٧).

لقد صور «جوزيف ألبو» J. Albo رفض «ابن لاوى»، و«ابن ميمون» لفكرة قانون طبيعى عقلى بصراحة كبيرة. وعلى الرغم من أن «ألبو» يتحدث بوضوح عن قانون طبيعى، فإن وصفه يقترب من وصف هوبز أكثر مما يقترب من وصف توما الأكوينى. إن القانون الطبيعى عند «ألبو» يشبه فى المضمون صياغة «سعدى» الثانية للقوانين العقلية لأنها تجسد ذلك الحد الأدنى من الضبط الاجتماعى الذى بدونه لا يستطيع الناس أن يعيشوا معاً. ويهتم القانون الطبيعى عند «ألبو» بعدالة ابتدائية تحمى الناس من السرقة، والسطو، والقتل. إنه قانون لا يهتم بما هو نبيل، وصامت فيها يخص العبادة الإلهية. إن القانون الطبيعى عند «ألبو» يناظر على حالته الطبيعية الوصية الثانية من الوصايا العشر، إذا تغاضى المرء عن الوصية العاشرة. إنه موجه مثل النواميس العقلية عند «ابن لاوى» إلى كمال الجسم فقط. ويفترض «ألبو» أن هذا القانون الطبيعى ليس ضرورياً، بصورة مطلقة للإنسان لكى يعيش فى مجتمع سياسى، ويفترض فضلاً عن ذلك أن مشروعية هذا القانون الطبيعى تعتمد على وجود بعض أفراد من البشر. ويشير «ألبو» شكاً حول الطابع الملزم للقانون الطبيعى، عن طريق الإشارة إلى إمكان الحياة خارج المدينة. وينكر «ألبو» بالفعل عن طريق

تميز أبعد بين غرض هذا القانون الطبيعى والكمال المناسب للإنسان أن القانون الطبيعى إن شئنا أن نتحدث بدقة غير طبيعى^(٢٨). وقد أقر «مارسليوس أوف بادوا» Marsilius of Padua (*) هذه المسألة من جديد للعالم المسيحى، تلك المسألة التى اتفق عليها فلاسفة المسلمين واليهود السياسيين فى العصور الوسطى.

(*) لاهوتى ومنظر سياسى إيطالى كتب بالفرنسية نحو (١٢٧٥ - ١٣٤٢م) درس فى جامعتى باريس، وباوفا (ومنها أخذ اللقب). كتب «الدفاع عن السلم» عام ١٣٢٤ وهو أكمل مثال على الرشدية السياسية مميزا بين الحياة الزمنية والحياة الأبدية (المراجع).

هوامش

1. Moses Maimonides, Guide of the Perplexed, 172; III 27.
2. Ibid., II40.
3. Ibid., II 40; III27.
4. Ibid., II 39-40; III27.
5. Ibid., III27.
6. Ibid., III27-28, 54; Code, Yesodei ha-Torah, v. 13.
7. Guide, II 35. (Cf. Commentary on the Mishnah, Sanhedrin X, Introduction, article-7, and Code, Yesodei ha Torah, vii.6).
8. Guide, I 63; II 39; Code, De'oth, i.7.
9. Guide, II 39-40; III34,41, 46.
10. Joseph Albo, Book of Roots, 14, 25; III 13-14.
11. Roots, II 14-16 (cf. 19).
12. Cf., e.g., Summa cotra Gentiles, III154.
13. Guide, II 37,40; III 45.
14. Ibid., II 32, 36 (cf. 23).
15. Ibid., II 22, 38 (cf. Introduction).
16. Ibid., II36.
17. Ibid., Introduction; III 28.
18. Ibid., I 15; II 37-38, 45.
19. Ibid., II 40.
20. Ibid., III 27-28, 51, 54; Treatise on the Art of Logic, xiv.
21. Guide,I 33; III51; Code, Yesodei ha-Torah, iv. 13.
22. Guide,II 40, 45; III 41; Code, Melakhim, i.1, 8; III1-7, 10;iv. 10;v.1.
23. Commentary on Gen. II:1 ff., Exod. 18:13 ff., Deut. 17:14 f., I Sam. 8:6 ff., I Kings and 3.
24. Guide, III II; Code, Teshubah, x; Melakhim, x.1, 3-4; xii.1,4; Letter on Astrology.
25. Saadya Gaon, Book of Doctrines and Beliefs, III 2-3.

26. Guide, I 2; II 33, 36; III 17; Logic, viii; Eight Chapters, iv, vi.
(Cf. Guide, II 40; III 27-28, 46).
27. Kuzari, II 48; III 7; iv 19.
28. Roots, I 5, 7; III 7, 26.

قراءات

- A. Maimonides, Moses. Guide of the Perplexed, in Medieval Political Philosophy. Ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 12. Part I, chap. 71; Part II, chaps. 32, 36-40, 45; Part III, chaps. 27-28, 34.
- B. Maimonides, Moses. Treatise on the Art of Logic, in ibid. Selection II. Chap. xiv.
- Maimonides, Moses. Letter on Astrology, in ibid. Selection 13.
- Albo, Joseph. Book of Roots, in ibid. Selection 14. BK. I, chaps. 5-10.
- Abravanel, Isaac. Commentary on the Bible, in ibid. Selection 15. Gen. 11:1-9; Exod. 18:13 -27; Deut. 17:14-15; I Sam. 8:4-7; I Kings 3:10-12.

القديس توما الإكويني

(١٢٢٥-١٢٧٤)

يحتل القديس توما الإكويني St.Thomas Aquinas مكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسى بوصفه الأكثر شهرة من كل الأرسطيين المسيحيين. يتفق عمله الأدبى تقريباً وفي بعض الحالات، مع الاستعادة الرئيسية لأعمال أرسطو فى العالم الغربى. تُرجم كتاب «السياسة» والنص الكامل لكتاب «الأخلاق»، بصفة خاصة، إلى اللغة اللاتينية لأول مرة إبان حياته. وعن طريق شروحه التفصيلية على كل أبحاث أرسطو الرئيسية، والاستخدام الواسع الذى قام به للمواد الأرسطية فى أعماله اللاهوتية، قام بأكثر مما قام به أى شخص آخر فى البرهنة على أن أرسطو هو الحجة الفلسفية الرائدة فى الغرب المسيحى. لقد فُهمت فلسفته السياسية الخاصة جيداً على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدى الوحي المسيحى، أو بصورة أكثر دقة على أنها محاولة للتوفيق بين أرسطو وتراث سابق للفكر السياسى الغربى الذى يمثله آباء الكنيسة، وأتباعهم فى العصور الوسطى، والذى يتكون فى معظمه من عناصر مأخوذة من الكتاب المقدس، والفلسفة الرواقية - الأفلاطونية، والقانون الرومانى.

يمكن أن نقارن محاولة الإكويني لتأويل أرسطو من جديد على أساس الإيمان المسيحى، وإصلاح اللاهوت المسيحى عن طريق الفلسفة الأرسطية بمحاولة الفلاسفة المسلمين واليهود فى العصور الوسطى، الذين نظروا إلى أرسطو أيضاً على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، والذين واجهوا مشكلة مشابهة وهى جعل الفلسفة اليونانية منسجمة مع الدين الموحى به. اشترك الإكويني مع هؤلاء الفلاسفة المسلمين واليهود فى تراث عام شمل: الأورجانون (المنطق)، الميتافيزيقا، والفيزياء إلى جانب بحوث أخرى متنوعة عن الفلسفة الطبيعية، والأخلاق النيقوماخية. وهو يدين مثلهم لأرسطو فيما يتعلق بالتفرقة بين علم نظرى تأملى، وعلم عملى، بالإضافة إلى تقسيم العلم العملى إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة. لكن بينما

أوحى أرسطو بكل فلسفة الإكويني الطبيعية، وأخلاقه، وفلسفته السياسية، فإن الفلسفة السياسية في الإسلام، وفي الجماعات اليهودية التي تعيش في بلدان إسلامية قامت إلى حد كبير على محاورتي «الجمهورية» و«القوانين» لأفلاطون. فقد تُرجم هذان العملان إلى اللغة العربية، على الأقل في فترة مبكرة من القرن العاشر، لكنهما لم يصبحا متاحين في الغرب حتى القرن الخامس عشر. وقد كتب الفارابي شروحا على محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»، كما كتب ابن رشد شرحاً على محاور «الجمهورية». ولا يُعرف أن هناك شرحاً عربياً أو يهودياً كُتب على كتاب «السياسة» لأرسطو إبان العصور الوسطى، بينما كتب مؤلفون مسيحيون من وقت الترجمة اللاتينية الأولى للنص (تقريباً عام ١٢٦٠) حتى نهاية القرن الثالث عشر ما لا يقل عن سبعة شروح عليه.

ومن الممكن، بل حتى من المحتمل جداً أن يرجع هذا الاختلاف الأول والأكثر وضوحاً بين التراث المسيحي، والتراث العربي اليهودي إلى عوامل أخرى غير الحادثة التاريخية المحضة الخاصة بسهولة الحصول على المصادر الأدبية التي نتحدث عنها، أو عدم سهولة الحصول عليها، في العالم اللاتيني أو العالم العربي. ويفترض الدليل المتاح أن كتاب «السياسة» لأرسطو تُرجم إلى اللغة العربية في تاريخ مبكر، وعُرفت مضامينه، على أية حال، للفلاسفة المسلمين واليهود عن طريق اقتباسات من هذا العمل، وعن طريق كتاب «الأخلاق النيقوماخية» أيضاً، وأعمال أخرى لأرسطو. وبالمثل، كان وجود جزء من نص محاور «الجمهورية» ومحاور «القوانين» مألوفاً للمؤلفين الغربيين من كتاب «السياسة» لأرسطو، ومن اختيارات رومانية ومسيحية مبكرة، أو مناقشات لتلك الأعمال عن طريق كتاب مثل: شيشرون، وأوغسطين. ومع ذلك خلافاً لما تمّ في حالات مشابهة لا يبدو أن أي مجموعة قامت بمجهود للحصول على نسخ أو ترجمات من النصوص المفقودة. وليس من غير المعقول أن نفترض بناء على قوة ذلك الدليل، والدليل الذي يرتبط به أن استخدام كتاب «السياسة» عن طريق المؤلفين المسيحيين، واستخدام محاورتي «الجمهورية» و«القوانين» عن طريق الفلاسفة العرب واليهود، على الأقل من بعض

الوجوه، نتيجة اختيار مقصود ومتأن أملت ظروف الحياة السياسية في هذه الجماعات الدينية المختلفة.

إننا نعرف من الفارابي أن أعماله قد حثه عليها الاهتمام بإدخال الفلسفة إلى مجتمع غابت عنه، أو باستعادتها بعد أن أصبحت غامضة، أو محطمة^(١). إن الموقف المحدد الذي انصرفت إليه هذه الأعمال استدعى دفاعاً عاماً عن الفلسفة، أو تبريرها أمام محكمة الرأي المقبول بوجه عام، والاعتقاد الدينى. إنه يفرض، أو يستدعى، منظوراً لدراسة السياسة التى تتفق مع العداء الساذج للتأسيس السياسى والدينى لأى علم يسأل ويشك، أو تحاول أن تتغلب عليه، وعن طريق السؤال والشك، فإنه يهدد بتقويض أسسه الخاصة. وهكذا فإنه يصور تشابهاً معيناً مع الموقف الذى واجهه أفلاطون الذى تطورت فلسفته نفسها داخل سياق سياسى موجود سلفاً.

نادراً ما اضطر الإكويني خلافاً للفارابي وأتباعه إلى الدخول فى منازعات أو خصومة مع اتجاهات غير فلسفية من جانب السلطات الكنسية. فقد استطاع ببساطة بوصفه مسيحياً أن يفرض الفلسفة بدون أن يتورط، بصورة علنية، فى أى حجة معها أو ضدها. إن الشريعة الكنسية لم تخول للفلسفة السلطة فى الغرب وتسوغها بصورة رسمية فحسب، بل أصبحت معرفتها أمراً ضرورياً لكل دارسى اللاهوت. فقد كان من شأن المجتمع المسيحى فى العصور الوسطى خلافاً للمجتمع الإسلامى واليهودى أن رجال الكنيسة فيه إسكولائيون أيضاً. فاللاهوت فى أعمال الإكويني هو بالأحرى المبرر أمام محكمة العقل أو الفلسفة. ولا يسأل المقال الأول من عمله الشهير «الخلاصة اللاهوتية» عما إذا كانت دراسة الفلسفة مسموحاً بها ومرغوباً فيها، بل يسأل عما إذا كان هناك علم آخر إلى جانب العلوم الفلسفية؛ أعنى عما إذا كانت هناك عقيدة مقدسة تكون ضرورية. كما اكتشف من وجهة النظر نفسها واقعة تذهب إلى أن الأسباب التى دفعت ابن ميمون إلى أن يبرر إخفاء الحقائق الفلسفية عن الجمهور يمكن أن يستخدمها الإكويني لكى يبين، بدلاً من ذلك، لماذا يُنظر إلى الله، بالإضافة إلى حقائق تفوق الطبيعة على أنه قادر على الكشف عن

حقائق طبيعية معينة، أو حقائق تكون فى متناول العقل البشرى والتجربة وحدهما^(٢). ويبدو أن هذه الحالة الفريدة قد أحدثت تفضيلاً لكتاب أرسطو فى «السياسة» الذى يفترض مقدماً قدرًا كبيراً من الاتفاق بين الفلسفة والمدينة ومن ثم انفتاحاً على الفلسفة من جانب المدينة أكبر من محاوره أفلاطون «الجمهورية». لقد ساعد الوضع الكنسى الذى تمتعت به الفلسفة فى العالم المسيحى أيضاً، على تفسير لماذا استطاع الإكويينى أن يطرح المذهب الباطنى الذى يشترك فيه كثير من المذاهب الفلسفية القديمة بوصفه غير ضرورى، أو غير مناسب، كما أنه تأثر عن قصد بكثير من آباء الكنيسة الذين عرف أعمالهم^(٣).

ومع ذلك فمن المستحيل أن نفسر بوضوح تام الطابع الأفلاطونى للفكر السياسى العربى - اليهودى، والطابع الأرسطى للفكر السياسى المسيحى، عن طريق الإشارة إلى الواقعة التى تقول إن الفلسفة قبلت بوجه عام فى المجتمع المسيحى، بينما عارضها، أو رفضها فى الغالب المجتمع الإسلامى والمجتمع اليهودى فى العصور الوسطى. ومع ذلك لابد أن يتساءل المرء كيف استقبلت المسيحية الفلسفة أولاً، ولماذا حل المذهب الأرسطى عند الإكويينى وتلاميذه فى النهاية محل المذهب الأفلاطونى عند الآباء بحيث أصبح الصورة التقليدية للاهوت المسيحى. إنه يجب أن نبحث عن مفتاح هذه المشكلة العميقة فى النهاية فى الاختلاف بين المسيحية والإسلام أو اليهودية بوصفهما مجتمعين دينيين وسياسيين. فالطابع الأكثر تمييزاً للإسلام واليهودية هو أن كليهما يقدم نفسه فى المقام الأول على أنهما قانونان إلهيان موحى بهما، أو بوصفهما نظامين اجتماعيين شاملين كل الشمول، وينظمان كل قطاع من حياة الناس الخاصة والعامة، ويمنعان من البداية أى ميدان من النشاط يمكن أن يعمل فيه العقل باستقلال عن القانون الإلهى. وجاءت المسيحية فى البداية من جهة أخرى لتمعن النظر بوصفها إيماناً، أو بوصفها مذهباً مقدساً تحتاج إلى اعتناق لمجموعة من المعتقدات الأساسية، غير أنها تترك أتباعها ولديهم الحرية فى أن ينظموا حياتهم السياسية والاجتماعية وفقاً لمعايير ومبادئ ليست دينية. ويتمشى هذا الاختلاف الرئيسى مع الاختلاف الذى يلاحظه المرء بالنسبة لنظام

العلوم المقدسة داخل كل جماعة دينية. إن العلم الأسمى فى الإسلام واليهودية هو الفقه الذى تتول إليه المهمة الأساسية فى تعاليم القانون الإلهى، وتطبيقه، وتكييفه، ويخضع له اللاهوت الجدلى (أعنى علم الكلام) باستمرار وبوضوح. أما العلم الأسمى فى المسيحية فهو اللاهوت، الذى يفوق مقامه كثيراً أى مقام يُمنح لتأمل لاهوتى فى التراثين العربى واليهودى. ويفضى الاختلاف نفسه إلى نتيجة أبعد وهى أن المجتمع المسيحى، وهو وحده فقط، تحكمه سلطتان، ونوعان متميزان من القانون، الأول كنسى، والثانى مدنى، ولكل مجاله الخاص من المنافسة، وكل يتحرر نسبياً، من حيث المبدأ، من أى تدخل من جانب الآخر. وينتمى إلى الأول العناية بتوجيه الناس إلى غايتهم التى تفوق الطبيعة، بينما ينتمى إلى الثانى العناية بتوجيههم إلى غايتهم الدنيوية. والنتيجة النهائية هى تلك النتيجة التى تستطيع باستمرار أن تدرس ظواهر سياسية على هدى العقل وحده دون أن تعترض، بصورة مباشرة السلطة الدينية الراسخة، أو أن تعرض نفسها لخطر المواجهة العلنية معها. وبالتالي لم تعد هذه القضايا الخاصة مثل أصل القوانين الإلهية والقوانين البشرية، والعلاقة بينهما، ونقل القوانين الإلهية عن طريق وسيط النبوة أو الوحي، التى كما يلاحظ ابن سينا^(٤) ناقشها أفلاطون، ولم يناقشها أرسطو، بوصفها موضوعات سياسية نقول لم تعد تُرى على أنها مناسبة للفلاسفة المسيحيين كما كانت عند أئدادهم المسلمين واليهود. وباختصار يحمل الطابع الخاص للمجتمع المسيحى، مع تمييزه الواضح بين المجال الروحى والمجال المادى، تشابهاً واضحاً مع الطريقة المقيدة وغير المستقلة إلى حد ما التى عولجت بها مسائل سياسية فى كتاب «السياسة» لأرسطو.

الملاحظات التى ذكرناها والمتعلقة بالخصائص العامة للفلسفة السياسية داخل التراث العربى اليهودى، والتراث المسيحى تشير إلى مشكلة نهائية ذات أهمية عظيمة لكلتا المجموعتين، وهى العلاقة بين الفلسفة والدين الموحى به. ويرى الإكويينى حلاً لهذه المشكلة ينصف تماماً قضايا العقل، وقضايا الوحي أيضاً. وهو يختلف عن الحل الذى تقدمه الغالبية العظمى من الفلاسفة المسلمين الذين بينما

أعلنوا فى الظاهر سمو القانون، نظروا إلى الفلسفة على أنها العلم الكامل والحكم الوحيد لحقيقة الوحي، كما أن هذا الحل يختلف كذلك عن الحل الذى يقدمه أوغسطين وأتباعه المسيحيون الآخرون الذين مالوا إلى مناقشة كل المشكلات البشرية على هدى الغاية البشرية النهائية كما تُعرف عن طريق الوحي، والتي تشكل فيها أعمال العلوم الدنيوية، إلى الحد الذى تتطور إليه جزءاً من كل متكامل، أو حكمة واحدة ينيرها الإيمان. لقد بدأ الإكويني بالتمييز بوضوح بين مجالى الإيمان والعقل، أو بين مجالى الفلسفة واللاهوت؛ فكل منهما يُصور بأنه علم كامل ومستقل^(٥). يسير الأول على ضوء مبادئ طبيعية للمعرفة واضحة بذاتها، وتمثل كمال فهم الإنسان للنظام الطبيعى للكون. ويبلغ ذروته فى الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، التى تظل سامية فى مجالها الخاص، ولم تنزل من عرشها عن طريق اللاهوت بوصفها ملكة العلوم البشرية. وحتى بدون النعمة الإلهية تكون الطبيعة كاملة فى ذاتها، وتمتلك كمالها الذاتى الخاص فى أنها تمتلك بداخلها ذلك الذى تستطيع بواسطته أن تبلغ غايتها، أو أن تعود إلى مبادئها. أما اللاهوت فإنه يقدم من جهة أخرى، تفسيراً شاملاً لبداية كل الأشياء ونهايتها كما تبدو على هدى الوحي الإلهى. وهو يستمد مقدماته من الإيمان، ويستخدم هذه النظريات الفلسفية من حيث إنها تفيده فى تحقيق غرضه، وليس بوصفها مبادئ بالفعل، وإنما بوصفها أدوات فى بحثه المنهجى لمضمون الوحي.

والنعمة الإلهية لا تدمر الطبيعة، بل هى على العكس تفترضها سلفاً، وتكملها عن طريق رفعها إلى غاية أسمى من أى غاية تستطيع أن تطمح إليها عن طريق وسائلها الخاصة. وهكذا يوجد تمييز بين حقائق الوحي، وحقائق المعرفة التى تكتسب بالاستخدام الوحيد للعقل والتجربة، بيد أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلاف أساسى بينهما. إن الانسجام المقدر سلفاً بين النظامين يقوم من الناحية النظرية، على فرض هو أن الله هو الذى يوحى بالحقيقة الإلهية، وهو أيضاً خالق الطبيعة^(٦). ويمكن أن يرتد أى اختلاف بين الكتاب المقدس وتعاليم الفلاسفة إلى نقص العقل البشرى الذى أساء تفسير معطيات الوحي، أو أخطأ فى بحثه عن

الحقيقة الطبيعية. إن النفس البشرية هى أضعف الجواهر العقلية. إن كل معرفة الإنسان تنشأ مع الحواس، ويتم تحصيلها عن طريق التجريد من الأشياء الحسية. فهى تتضمن من حيث هى كذلك كثرة من تصورات، وتبين بصورة ضرورية، طابعاً مفككاً وغير متواصل. إن ما يميز الإنسان من حيث إنه موجود يعرف هو «الذهن» من حيث إنه يتميز عن العقل، أو الحقيقة التى تقول إنه لا يفهم الحقيقة بصورة حدسية، وإنما يصل إليها بصورة تدريجية عن طريق عملية عقلية مركبة ينتقل العقل بواسطتها مما هو معروف إلى ما هو مجهول^(٧). وبسبب الاختلافات الفردية التى تنشأ من طبيعة الناس الجسمية، فإنهم لا يمتلكون المواهب نفسها العقلية، وليسوا على استعداد جيد بصورة متساوية من جهة بلوغ المعرفة^(٨)، وليس هناك أى يقين أن الأشخاص الأكثر موهبة من بينهم يمتلكون عادة الفراغ أو الوسيلة تحت رهن إشارتهم، لكى يكرسوا أنفسهم تماماً لتعقب الحقيقة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن الشر الأخلاقى، الذى يتعرض له الإنسان باستمرار لا يفسد بصورة مباشرة ملكته الذهنية، أو يقلل قدرته على التعلم، فإنه يجعل اكتساب العلم أكثر صعوبة ومشقة عن طريق الفوضى التى يثيرها فى شهيته^(٩)، وإذا سلمنا بالحدود الذاتية للعقل البشرى، والعوائق الخارجية التى لا بد أن يتصارع معها فى بحثه عن المعرفة، فإنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أنه حتى الفلاسفة يقعون فى خطأ، ويختلفون فيما بينهم. وإلى الحد الذى يعجزون عن بلوغ الحقيقة، فإن تعاليمهم تختلف أحياناً عن الإيمان، بيد أن الواقعة تظل وهى أن الذهن نفسه لا يستطيع أن يبرهن على استحالة الوحي، أكثر مما يستطيع أن يبرهن على إمكانه الفعلى. إن أقصى ما يمكن أن يقال من وجهة نظر الإكويينى هو أن الحجج التى يذكرها الفلاسفة ضد الوحي الإلهى ككل، أو أى جزء منه، لا تقدم على الإطلاق أى دليل كهذا يكون العقل مجبراً على أن يقبله^(١٠).

على الرغم من أن الإكويينى نظر إلى الفلسفة الأرسطية على أنها التعبير الأكثر كمالاً عن الحقيقة الطبيعية، وعلى أنها الفلسفة الأكثر اتفاقاً مع حقيقة المسيحية، فإنه استطاع أن يوفق بين هذه الفلسفة والإيمان المسيحى تماماً عن طريق تحويلها فى

المضمون، وفى الروح. ولأغراض حالة ربما يمكن توضيح الطبيعة الدقيقة لهذا التحويل جيداً عن طريق الواقعة التى تقول إنه بينما لم يتحدث أرسطو على الإطلاق عن قانون طبيعى، بل تحدث فقط عن حق طبيعى، فإن الإكوينى نُظر إليه بوجه عام على أنه الشارح الكلاسيكى لنظرية القانون الطبيعى فى العالم الغربى.

المسيحية والسياسة: طبيعة نظام الحكم السياسى

إن حجر الأساس لفلسفة الإكوينى السياسية هى الفكرة الأرسطية عن الطبيعة. فالإنسان هو موجود سياسى واجتماعى^(١١)، أكثر من كل الحيوانات الأخرى. والمجتمع المدنى شىء طبيعى بالنسبة له، ليس بوصفه شيئاً معطى عن طريق الطبيعة، بل بوصفه شيئاً يميل إليه بالطبيعة، وضرورياً بالنسبة لكمال طبيعته العاقلة. لقد وجد الإنسان، وهو أكثر نتاج الطبيعة تميزاً وجد نفسه فى العالم عاجزاً ومعدماً أكثر من أى حيوان آخر، إذ وجد بلا حذاء، ولا ملابس، ولا سلاح. وبدلاً من ذلك زودته الطبيعة بالعقل، والكلام، واليدين، تلك الأشياء التى يستطيع بواسطتها أن يزود نفسه ويواجه حاجاته عندما تظهر^(١٢). ومع ذلك فحصول الفرد الواحد على ما هو ضرورى لحياته مسألة تتجاوز قدراته. ولكى يبقى الإنسان إبان السنوات التى تسبق تطور الذهن، واكتساب المهارات اليدوية، ولكى يعيش بصورة أكثر ملاءمة فى سنوات متأخرة، فلا بد أن يعتمد على المساعدة التى يقدمها له الآخرون.

إن المجتمع الأول الذى ينتمى إليه، والذى لا يستطيع أن يعيش بدونه أيضاً، هو الأسرة التى يكون غرضها المحدد هو الحصول على ضرورات الحياة، وأن تكفل بالتالى حفظ الفرد والنوع. وتتجه كل الروابط المتنوعة التى تشتمل عليها - أعنى رابطة الذكر والأنثى، والوالدين والأبناء، والسيد والعبيد - إلى الغاية نفسها. والعلم أو الفن الذى يمتلك التدبير الملائم للأسرة، من حيث إن موضوعه هو الاقتصاد، أو تدبير المنزل، الذى يعالج أساساً اكتساب وتدبير هذه السلع، ولوازم المعيشة من حيث إن أعضاء الأسرة يستخدمونها، أو يستهلكونها.

بيد أن الأسرة لا تستطيع وحدها أن تزود الإنسان بكل السلع المادية التي يحتاج إليها لحفظ بقاءه وحمايته، ولا تستطيع أن تقود كل أعضائها إلى كمال الفضيلة. إن الوصايا الأبوية التي تعتمد بالنسبة لتأثيرها على الحب الطبيعي بين الأب والابن، تكفى في العادة، لضمان أن الشباب ذوى العقل المتسامح يسلكون بصورة جيدة، ولكنها ذات استخدام محدود في حالة النفوس الوضيعة، التي لا يكون للإقناع سوى سلطة ضئيلة عليها، أو لا يكون له سلطة عليها على الإطلاق، والتي تحتاج إلى الإجبار عن طريق الخوف من العقوبة^(١٣). إن الرابطة البشرية التي تكون كافية بذاتها بحق، أى الرابطة الوحيدة التي تستطيع أن تكفل شروط الفضيلة، وإشباع كل حاجات الإنسان الدنيوية وطموحاته هي المدينة. فالمدينة هي العمل الأكثر كمالاً للذهن البشرى. وعلى الرغم من أنها طبيعية بصورة أقل من الأسرة بالنظر إلى صورتها كما يبرهن على ذلك الواقعة التي تذهب إلى أن بنيتها تبين تنوعاً من مجتمع إلى مجتمع آخر أكبر من بنية الأسرة، فإنها مع ذلك منظمة إلى غاية أكثر سموا وأكثر شمولاً، ومن حيث إنها مجتمع كامل، فإنها تضم كل المؤسسات الأخرى التي تستطيع الموجودات البشرية أن تكونها، بما في ذلك الأسرة، التي تخضع غايتها لغايتها الخاصة، التي تكون الخير البشرى الكامل^(١٤). ولا يستطيع الإنسان أن يبلغ كمال الحياة إلا بداخل إطار المجتمع المدنى، حتى إن الشخص الذى يعيش حياة وحيدة بعيداً عن صحبة أقرانه إما أن يكون أقرب إلى البهائم التي لا تستطيع أن تصل إلى الكمال البشرى، أو أنه يعلو بالفعل على ذلك الكمال، ويحقق حالة من الاكتفاء الذاتى ويكون أشبه بالإله^(١٥).

إن المدينة مثل الجسم البشرى الذى تقارن به باستمرار تتكون من كثرة من أجزاء متنافرة غير منسجمة، لكل واحد منها عمله الخاص أو وظيفته الخاصة. ولما كانت الانفعالات والرغبات تبعث فى الغالب الهمة والنشاط فى الجزء المفرد، فإنه من الضرورى أن تكون هناك سلطة واحدة فى المدينة مهمتها الملائمة هي أن تعتنى بخير الكل، وتدعم النظام والوحدة بين مكوناتها المتنوعة. إن السلطة السياسية هي العنصر المحدد للمدينة، أو «لصورته» كما يسميها أرسطو عن طريق المماثلة

بمذهب المادة والصورة من حيث إنهما المبدآن المكونان للموجودات البشرية. إن المدينة بدون نظام حكم أشبه بجسم بدون نفس. وإلى الحد الذى يستطيع المرء أن يتكلم فيه عن المدينة، فهى لا تكون إلا مدينة بالاسم. وبالتالي فإذا كانت المدينة طبيعية، فإن السلطة السياسية التى لا يمكن الاستغناء عنها تكون طبيعية أيضاً من حيث إنها تقابل العبودية التى لا تكون عند الإكوينى والتراث المسيحى من قبله، مغروسة فى طبيعة الإنسان بما هو كذلك، بل تكون مغروسة فى طبيعة الإنسان الذى يقع فى الخطيئة^(١٦). وتختلف السلطة السياسية عن العبودية فى أنها عبارة عن حكم الناس الأحرار لأناس أحرار، ويكون الخير هو هدفها بالنسبة لكل المواطنين، الذين يوجدون من حيث إنهم أناس أحرار لذاتهم. أما العبد، فإنه من جهة أخرى يوجد من أجل الآخر، ولا يُحكم لخير الخاص، وإنما من أجل خير السيد.

وينجم عما قيل إن المدينة أكثر من مجموع أجزائها، وغايتها الكلية أكثر من مجموع المصالح الخاصة لأعضائها. حقا، إن هذه الغاية لا تختلف عن غاية الشخص الواحد؛ لكن لأن الشخص الواحد يعتمد على المدينة بالنسبة لتطوره التام؛ فإن غاية المدينة تفترض طبيعة خير عام، أعنى خيراً، بينما يكون واحداً من الناحية العددية، فإنه يشترك فيه كل مواطن من مواطنى هذه المدينة^(١٧). وكما أن الكل أكثر أهمية من الجزء ويسبقه، من حيث إنه ينظم الجزء ولا يستطيع أن يوجد بدونه، فكذلك المدينة تسبق الفرد فى نظام العلة الغائية، وخيرها أسمى فى الكرامة، و«أكثر ألوهية» من خير كل فرد مأخوذاً بذاته^(١٨). وقد يبدو ذلك منطوياً على مفارقة للوهلة الأولى، ولكن ليس فيه تناقض أن نقول مع الإكوينى إن الخير العام للمدينة هو نفسه الخير الملائم للمواطن الفرد^(١٩)، على الرغم من أنه ليس بوضوح الخير الخاص. ومن حيث إنه خير ملائم، فإنه موضوع ميل أقوى من الميل الذى يدفع المواطن إلى أن يبحث عن خيره الخاص. وهكذا يتفوق الخير العام بصورة طبيعية على الخير الخاص عندما يحدث صراع بينهما. ويفسر ذلك لماذا يضحى

الإنسان بنفسه فى حالات الضرورة القصوى بصورة تلقائية من أجل المدينة الطريقة نفسها التى يضحى بها باليد من أجل خير الجسم كله^(٢٠).

إن الخير العام وغاية السلطة السياسية هو فى المحل الأول السلام، أو انسجام الأجزاء المختلفة التى ترتبط لكى تكون المدينة^(٢١). ويوجد السلام عندما يكون كل جزء ملائماً للكل، ويقوم بوظيفته بسهولة وانسجام داخله. بيد أن هذه الوحدة الأساسية، مع القدرة على مواجهة القوى التى تهدد بتدميره، لا تمثل إلا الشرط الأدنى الذى بمقتضاه يمكن أن تبقى. إنها الهدف الأدنى، وليس الأعلى، الذى تكرر له طاقاتها. وفضلاً عن البقاء المحض فإن المدينة تقوم بتطوير الحياة الخيرة، أو الفضيلة بين مواطنيها، من حيث إن ذلك هدفها^(٢٢). وتكشف التجربة عن أن الناس فرادى أو بصورة جماعية ينجذبون إلى صنوف الخير؛ مثل الثروة، والمجد، والحرية، أو الفضيلة، التى يكون بعضها أكثر نبلاً بصورة واضحة من البعض الآخر. والهدف، أو الأهداف التى تسعى إليها مدينة معينة بالفعل يحددها بقدر كبير الناس الذين لهم القول الحاسم فى هذه المدينة، ويكونون بالتالى نظام حكمها. ونظام الحكم بهذا المعنى لا يكون سوى طريقة حياة مدينة ما مع إشارة معينة إلى الطريقة التى تتوزع بها السلطة السياسية داخلها^(٢٣). وما يميز مدينة عن مدينة أخرى ويضفى عليها عظمتها أو نبيلها الخاص هو بدقة نظام الحكم الذى تحكم هذه المدينة بواسطته. وهكذا تظهر مشكلة أفضل نظام حكم، أو السؤال من الذى يحكم المدينة، بوصفه الموضوع المحورى للفلسفة السياسية.

ولما كان الناس يختلف بعضهم عن بعض فى نواح كثيرة، ولاسيما من جهة قدرتهم على المعرفة والفضيلة^(٢٤)، ولما كان الأدنى يخضع بالطبيعة لمن هو أعلى، فمن البديهي أن أفضل شخص هو الذى يحكم الآخرين، ولهذا فيجب توزيع مقاليد الحكم وفقاً للفضيلة. إن نظام الحكم الذى يكون مرغوباً فيه لذاته بصورة كبيرة بسبب وحدة الغاية التى يكرس لها نفسه ونبيلها، هو الملكية أو الحكم اللامشروط لشخص واحد حكيم من أجل الفضيلة. لكن إذا كانت الملكية المطلقة هى أفضل نظم الحكم العادلة من الناحية النظرية، فإنها أيضاً نظام الحكم الذى

يكون محفوظاً بالمخاطر العظيمة، وذلك بسبب السلطات الهائلة الممنوحة للملك، فإذا لم يكن شخصاً فاضلاً بصورة غير عادية، فإنه قد يصبح فاسداً، ويتحول حكمه إلى الطغيان بسهولة الذى هو لأن كل الأشياء فيه متساوية، أسوأ أنواع الحكم، والذى يتعد، بطبيعته، كثيراً عن الصالح العام^(٢٥). وفضلاً عن ذلك، فإن معظم الناس لا يعترفون بسهولة بالفضيلة كما يعترفون بصفات أخرى أكثر وضوحاً، على الرغم من أنها أقل أصالة من الفضيلة مثل الثروة، أو المولد النبيل. ومن الملاحظ بصفة عامة أن الأشخاص الحكماء والفضلاء من الناحية السياسية لا يعرفهم الأشخاص الآخرون باستمرار، وربما لا يعرفونهم بوجه عام بأنهم كذلك، فالغالبية العظمى منهم ليس لديهم علم حقيقى بالحكمة أو الفضيلة^(٢٦). وليس من المباح القول بأنه يمكن إقناع الكثرة الحمقاء بأن تقبل شخصاً فاضلاً بصورة كاملة بوصفه حاكمها الوحيد؛ لأن المصالح التى يتوقع أنها تؤثر فيه قد تتعارض مع مصالحها الأقل نبلاً. وتتطلب وحدة المدينة إن لم يكن شيئاً آخر، أنه يجب أن توضع المزاем المتصارعة للعناصر المتنوعة بداخلها فى الاعتبار، ويتم التوفيق بينها ضمن الحدود الممكنة. وفى كل الحالات، أو فى كل الحالات الفعلية لا بد أن ترتبط متطلبات الحكمة والتفوق بمتطلبات الرضا والقبول. وهذا يعنى أن نظام الحكم المثالى هو الذى يُسمى لأغراض عينية، بنظام الحكم المختلط أو نظام الحكم الذى يضم بطريقة منسجمة، خصائص الملكية والأرستقراطية، والبولتيا. لقد استطاع الإكويني بتدعيم هذا الحل الكلاسيكى النموذجى أن يشير إلى حل سابق مقدس؛ وهو البولتيا العبرية القديمة، حيث وازنت سلطة مجموعة من الشيوخ الذين تم اختيارهم من الشعب بوجه عام سلطة موسى وأتباعه^(٢٧).

وقد كفل حكم القانون الذى أصبح فى الغالب ضرورة عملية بسبب الندرة المألوفة للأشخاص الحكماء، وصنوف الفساد التى تعرض لها الحكم عن طريق المرسوم الملكى، نقول كفل حكم القانون ثبات نظام الحكم هذا وفاعليته. ولما كان الأشخاص الحكماء ليسوا كثيرى العدد، فمن السهل أن نجد قلة تستطيع أن تصوغ قوانين خيرة أكثر من أن نجد كثرة تستطيع أن تحكم فى الحالات الفردية. كما

أن المشرعين يكون لديهم وقت أكثر لكي يمعنوا التفكير، ويكونوا فى وضع أفضل لكي يضعوا فى اعتبارهم كل الأوجه المختلفة لمشكلة ما من الشخص الذى تواجهه الضرورة الدائمة لصنع قرارات فى الحال. وأخيراً فإن حكمهم قد لا يغيى عليه انخراطه الشخصى فى القضايا التى يجب أن يسارعوا فى إبداء رأى فيها، من حيث إن القوانين مفترضة بصورة كلية وتخص أحداثاً مستقبلية^(٢٨). إن القوانين هى الأداة المميزة فى السياسة، وترتبط بأعمال الإنسان كما ترتبط الكليات بالجزئيات. إن الحاكم يستطيع عن طريقها، أكثر مما يستطيع عن طريق أى فعالية أخرى أن يطور العدالة، والخير الأخلاقى بين المواطنين، إذ إن الفضيلة الأخلاقية تُكتسب بدقة، عن طريق تكرار تلك الأفعال التى يحددها القانون، أو عن طريق المعيشة العادية، والتربية، فى ظل قوانين خيرة^(٢٩). ومن هنا تأتى أهمية التشريع الذى يفترض طابعاً معمارياً، ويكون الفعل الأكثر أهمية لفن السياسة^(٣٠). ويبقى أن هذه القوانين مفروضة، ويعدلها الناس متى لزم الأمر. وباختصار إنها نتاج نظام الحكم الذى تنشأ فيه. وهكذا، فإننا نرتد إلى فكرة نظام الحكم من حيث إنه الظاهرة السياسية الأساسية، والموضوع الموجه للفلسفة السياسية.

وحتى الآن تبدو فلسفة الإكوينى السياسية متفقة بصورة جوهرية مع فلسفة أرسطو السياسية التى استمدت منها من الناحية الظاهرية. ومع ذلك فإن فحصاً أدق يكشف أن الإكوينى عندما أخذ تصور أرسطو الخاص بالطبيعة السياسية للإنسان، وتصوره الخاص بالحياة البشرية، قد عدلتهما بعمق تحت تأثير المسيحية والرواقية، ونتيجة للدرجة العالية من الوضوح واليقين التى لصقها بفكرة أن الله هو المشرع فى كل من هذين التراثين. فلم يعد التفوق البشرى محدداً، أو محصوراً، عن طريق شروط الحياة السياسية. فعن طريق معرفة القانون الطبيعى يسلم مباشرة بالنظام العام للعقل، علاوة على النظام السياسى الذى ينتمى إليه بوصفه مواطناً فى مجتمع معين. ويجد نفسه عن طريق المشاركة فى هذا القانون مع كل الموجودات العاقلة الأخرى عضواً فى مجتمع كلى، أو فى مدينة كبيرة تحكمها العناية الإلهية، وتنفوق

عدالتها، بصورة كبيرة، عدالة أى نظام حكم بشرى. ويبرز التعليم المسيحى والتومائى الذى يخضع وفقاً له النظام الطبيعى كله لنظام العناية الإلهية، أو القانون الإلهى، المفارقة التى تتضمنها وجهة النظر هذه بين أفضل نظام حكم بشرى والنظام الاجتماعى الكامل. وهكذا فإن أفضل نظام للحكم ليس ببساطة كما هى الحال عند أرسطو من عمل الإنسان، أو من عمل عقل عملى توجهه الفلسفة. إنه يرادف مملكة الله، وهو موجود بالفعل، أو يمكن بلوغه فى جميع الأزمنة عن طريق نعمة الله المخلصة. إن المجتمع المدنى ليس مسئولاً وحده عن شمول Totality الفضيلة الأخلاقية، ويرشده معيار أسمى لا بد أن تطابقه الأفعال البشرية بصورة كلية. إنه يصبح جزءاً من كل أكثر اتساعاً يضم كل الناس، وكل المدن، وعن طريق هذه الواقعة الخالصة يفقد حالته المميزة من حيث إنه الأفق الوحيد الذى يحدد مجال نشاط الإنسان الأخلاقى، ويضع الأهداف التى يطمح إليها، ويحدد النظام الأساسى لأولوياته^(٣١).

وتكشف الطريقة التى يقسم بها الإكوينى العلم الأخلاقى، والعلم السياسى من بين طرق أخرى عن الطابع الذى يفوق ما هو سياسى للنظرية التومائية. إن مؤلفه «شرح للأخلاق» ينحرف عن طريقه لكى يبين أن وحدة الأسرة، أو وحدة المدينة ليست وحدة عضوية، وإنما هى وحدة نظام فقط، ويبين بالتالى أن أعضاء هذه المجتمعات يحافظون على مجال من الفعل يختلف عن مجال الكل. ويستنتج الإكوينى من هذه الملاحظة نتيجة تقول إن الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، لا تكون علماً واحداً يتألف من أجزاء ثلاثة، وإنما تكون ثلاثة علوم منفصلة، ومتميزة على الخصوص، وبالتالى يخلع على كل من الأخلاق والاقتصاد استقلالاً ذاتياً لا يمتلكانه فى الترتيب الأرسطى^(٣٢). ويجد هذا التعليم توازياً مهماً فى مناقشة الإكوينى للحق الطبيعى الذى يكون جزءاً من رسالته فى العدالة الجزئية، ويتبع تراث محامى الألب والرومان الذين عالجوا الحق الطبيعى بوصفه تقسيماً لحق خاص، بدلاً من أن يتبع تراث أرسطو، حيث تم التصدى تماماً لمسألة الحق الطبيعى داخل سياق العدالة القانونية^(٣٣). ويلاحظ الإكوينى فى مناقشته لاستعداد المواطن

الفاضل لأن يتخلى عن حياته من أجل وطنه، أن هذا الفعل هو موضوع الميل الطبيعي، إذا كان الإنسان بطبيعته جزءاً من المجتمع الذي يضحى من أجله^(٣٤). ولا بد أن نعنى بهذه الملاحظة أن علاقة الإنسان بمجتمع مدنى معين، من حيث إنه يتميز عن مجتمعات أخرى ليست طبيعية وإنما هى مكتسبة. وعلى الرغم من أن الإكويني يتفق مع أرسطو فى أن الإنسان الذى ينزل عن المجتمع، وشئون أقرانه إما أن يكون أعلى من الإنسان، أو أقل من الإنسان، فإن مثاله الخاص بالشخص الأسمى الذى يفوق كماله حدود المجتمع المدنى ليس هو مثال الفيلسوف الذى كان يدور بخلد أرسطو، وإنما هو مثال القديس أنطونى، وهو زاهد فى القرن الثالث اشتهر بمعارضته للفلسفة من بين أشياء أخرى^(٣٥). وأخيراً لكى نذكر مثلاً واحداً آخر فقط، فإن الإكويني يفسر قول أرسطو أن الفضيلة الأخلاقية لها صلة بنظام الحكم بأنه يشير إلى الخيرية النسبية للإنسان من حيث إنه مواطن، ولا يشير إلى خيريته المطلقة من حيث إنه إنسان. إذ يُفترض أن الخيرية المطلقة لا تنفصل عن الحكمة العملية، التى يعرف كل شخص بصورة طبيعية مبادئها الأولى، ويفهمها باستقلال عن نظام الحكم السياسى^(٣٦). وفى ظل هذه الظروف تفقد فكرة نظام الحكم الأفضل، من حيث إنه الشرط الأولى والذى لا يمكن الاستغناء عنه لسعادة الأفراد والمدن أهميتها القصوى مثلما تفقد الفلسفة السياسية أهميتها، التى تعتمد على توجيهها نظام الحكم الأفضل بالنسبة لتحقيقه الفعلى.

الفضيلة الأخلاقية والقانون الطبيعى

يمكن تمييز كل من الأساس النظرى والمضامين العملية للموقف التومائى بوضوح فى معالجة الإكويني للفضائل الأخلاقية. وقد توصف هذه المعالجة بأنها محاولة لبيان كيف يسلك الإنسان على هدى ماذا عساه أن يكون، أو على هدى طبيعته العاقلة. إنها من حيث هى كذلك تلجأ مباشرة إلى مبادئ ليس موطنها الأصلى العلم الأخلاقى، وإنما هى بالأحرى مستمدة من العلم الطبيعى الذى تنتمى إليه بصورة ملائمة^(٣٧). وهكذا فإنها تفترض من جانب القارئ فهماً محدداً لطبيعة

الإنسان، ولغاياته الطبيعية، من حيث إن العقل النظرى التأملى يفهمهما. إنها تمثل إذا تحدثنا بوجه عام جانباً مذهبياً، أو بصورة أدق جانباً استنباطياً أكثر من معالجة أرسطو.

يتضح الاختلاف بين المؤلفين إلى حد ما، من كتاب الإكوينى «شرح على الأخلاق» فى الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس من «الأخلاق» يدرج أرسطو إحدى عشرة فضيلة أخلاقية فى قائمة بدون إشارة دقيقة إلى سبب النظام الذى قُدمت فيه، وهناك مجهود ضئيل، أو لا يوجد، لربط هذه الفضائل بالنفس البشرية وأجزائها المختلفة. وتظل مناقشته مقتصرة على خطة الفضيلة الأخلاقية، وتحصر نفسها فى توضيح ظواهر أخلاقية كما تبدو لأشخاص كرماء من حيث إنهم يتميزون عن الفلاسفة. إن خطابها النموذجى هو «الشخص المذهب» أو الشخص ذو العادات الأخلاقية والآراء الخيرة الذى يسلم بالكرامة، ولا يقتنع بالسمو الذاتى للحياة الأخلاقية على الحياة اللاأخلاقية. إن هدفها الصريح هو أن توضح ما يعرفه الإنسان كريم الأصل، دمث الأخلاق من قبل بطريقة غامضة، ويقبله على أساس تجربته الخاصة، وتربيته، ولكن دون أى وعى حقيقى بفروضها النظرية. وبناء على هذا الغرض العملى البارع، فإنها تتعد عن أى إشارة واضحة إلى المقدمات النظرية التأملية التى ترسخ فيها الأخلاق فى النهاية، ولكن التى لا تكون معرفتها سوى مساعد للشخص الذى يهتم اهتماماً كبيراً بالممارسة الفعلية للفضيلة أكثر من أن يهتم بفهم دقيق لأسسها فى الطبيعة البشرية. وكما أن المرء يستطيع أن يكون نجاراً جيداً دون أن يدرس علم الهندسة، فكذلك يستطيع أن يكون شخصاً خيراً دون أن ينهمك فى دراسة علمية للأفعال البشرية. ويمكن أن نضع المسألة ببساطة، فنقول إن السؤال كله الذى ينشأ هو: ماذا عساه أن يكون الشخص الخير؟ ولماذا لا يكون المرء شخصاً خيراً؟ والإجابة التى نقدمها لهذا السؤال تستمد تدعيمها الأساسى من دليل يقول إن الأخلاق تتحقق فى ذهن الإنسان الذى تصبح الخيرية الأخلاقية طبيعة ثانية له إن جاز التعبير، وليس من المعرفة التى نحصلها عن طريق بحث

فلسفى للإنسان من حيث إنه موجود طبيعى. ويبلغ التفسير كله ذروته فى وصف للشهامة والعدالة، الفضيلتين العامتين اللتين تجملان - أو تحددان - كمال الإنسان من حيث إنه فرد، ومن حيث إنه موجود اجتماعى أيضاً.

يتجاوز تفسير الإكوينى للأقسام المناظرة لكتاب «الأخلاق» ما تم تأكيده بصورة واضحة، أو ما يحتوى عليه، بصورة ضمنية فى النص عن طريق بيان الأسباب التى تبرر منهج الإجراء عند أرسطو. إن الشجاعة والاعتدال يمتلكان ما يسميه الإكوينى بالانفعالات الأولية، من حيث إنها مادتهما المناسبة، مثل: الغضب، والشهوة. ثم تأتى الفضائل التى ترتبط بالانفعالات الثانوية التى قد ترتبط بخيرات خارجية وصنوف من الشر، أو بأفعال خارجية. وينتمى إلى المجموعة الأولى الحرية، والسخاء، اللذان ينظمان استخدام الثروة، أى الفضائل التى ترتبط بالمجد، التى يكون من أهمها الشهامة، والاعتدال. وينتمى إلى المجموعة الثانية الصداقة، والاستقامة، والشهادة المدنية. ويتبع هذه الفضائل بدورها العدالة التى تكون مادتها الأفعال الخارجية نفسها، من حيث إنها تقابل الانفعالات الداخلية التى تهتم بها كل الفضائل السابقة، ويجد الترتيب الذى يضع فيه أرسطو هذه الفضائل أساسه العقلى فى الواقعة التى تقول إن الانفعالات الأولية التى تعالج الخيرات التى ترتبط بصورة مباشرة بحفظ الحياة، أو بالشرور التى تهدد تدميرها وتحطيمها تتقدم على الانفعالات الثانوية التى تهتم بخيرات أقل حيوية، وأيضاً فى الواقعة التى تقول: لأن الأفعال تنشأ فى الانفعالات، فإن معالجة الانفعالات تسبق بصورة معقولة معالجة الأفعال^(٣٨). ومع ذلك قد يندهش المرء إلى أى مدى يحترم تفسير الإكوينى «العلمى» بغض النظر عن أهميته الذاتية، منحى نص أرسطو. ويؤدى التمييز الذى يقيمه بين الانفعالات الأولية، والانفعالات الثانوية، إلى تقدير أكبر للشجاعة والاعتدال، على حساب الفضائل الأخرى الأكثر روعة، غير أنها ضرورية وعامة بصورة أقل، مثل السخاء، والشهامة، اللتين تؤخذان على أنهما إحدى الركائز الرئيسية لمناقشة أرسطو للحياة الأخلاقية. وما هو أكثر أهمية، هو أن التفسير المقترح يدخل إلى المناقشة مبدأ تحليلياً غريباً، إن لم يكن على فكر أرسطو، فإنه

على الأقل على الطريقة الخاصة التى يتم بها الاقتراب من المسائل الأخلاقية فى كتاب «الأخلاق».

وتثبت رسالة الإكوينى فى كتابه «الخلاصة اللاهوتية» صحة النتيجة نفسها بطريقة أكثر براعة ولفناً للانتباه؛ حيث يتم التخلّى عن التصنيف الأرسطى تماماً لصالح القالب الأفلاطونى - الرواقى المعدّل الذى يرد كل الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل الأربع الأساسية وهى: التواضع، والشجاعة، والعدالة، والفطنة (٣٩). وترتبط كل فضيلة من هذه الفضائل بقوة أو بأخرى من قوى النفس تحددها، وتكمل عملياتها. التواضع يمتلك الجزء الشهوانى، أو الجنىسى من حيث إنه موضوعه، والذى يدخل فيه نظام العقل عن طريق فرض صنوف الردع المناسبة على رغبة الإنسان فى المتعة التى ترتبط بحاستى اللمس والذوق. أما الشجاعة فهى الفضيلة التى تصحح الجزء النشط، أو سريع الغضب، وتمكن الإنسان من أن يتغلب على المخاوف التى خلافاً لذلك قد تمنعه من السعى نحو الخير العقلى. أما العدالة فيجب أن توجد فى الإرادة، وتنظم كل جانب من معاملات الإنسان مع الآخرين. إن كل هذه الفضائل الثلاث تأمر الإنسان بصورة ملائمة بأن يتجه إلى غايته الطبيعية أو الخير الذى يمليه عقله. بيد أنه يجب على المرء إلى جانب ميله إلى الغاية الصحيحة، أن يكون قادراً على الاختيار، وتحديد الوسائل التى تنقلها. وهذا هو دور الفطنة، التى هى فضيلة عقلية من حيث إنها تمتلك عقلاً من حيث إنه موضوعها، غير أنها تكون متضمنة أيضاً بين الفضائل الأخلاقية من حيث إن ممارستها الملائمة تتوقف على تصحيح الشهوة عن طريق الفضائل الثلاث السابقة.

وتوضع كل الفضائل الأخلاقية الأخرى تحت واحدة، أو أخرى من هذه الفضائل الأربع العامة إما بوصفها أجزاء ذاتية، أى أجزاء ممكنة أو أجزاء متكاملة. والأجزاء الذاتية هى الأنواع المتنوعة التى تنقسم إليها فضيلة معينة بناء على المادة التى تعالجها. إذ إن فطنة الحاكم مثلاً تفوق فطنة الرعية البسيطة، وتختلف عنها

بصفة خاصة فى أنها تمتد إلى الصالح العام للمدينة كلها، أو المملكة كلها، على الرغم من أن كليهما تحقق تعريف الفطنة، الذى تكونان منه صورتين متميزتين وكاملتين^(٤٠). إن الأجزاء الممكنة هى تلك الفضائل التى تعالج بعض الأفعال الثانوية، أو مادة الفضيلة الرئيسية، ولا تحتوى فى ذاتها، بالتالى على الماهية الكاملة لتلك الفضيلة أو قوتها، كما هى الحال مثلاً مع الحرية والصدقة، اللتين لا تقع مادتهما داخل المجال العام نفسه، لأن لها صلة بالتنظيم الصحيح لعلاقات المرء مع الآخرين، بينما لا تتواجد مع مادة العدالة^(٤١). أما الأجزاء المتكاملة فهى ليست فضائل كاملة فى ذاتها، وإنما تمثل العناصر المتنوعة التى تساهم فى تكوين فضيلة كاملة. وهكذا يكون التذكر، والقدرة على الإبداع، والحذر، والحيلة، وما شابهها مكونات ضرورية لفعل واحد وكامل من الفطنة^(٤٢). وبهذه الطريقة توجد قائمة مكونة بصورة تدرجية من فضائل أخلاقية تكون مستوفية، ومغروسة بوضوح فى تحليل نظرى لطبيعة النفس البشرية وأجزائها.

إننا نفهم الدلالة الكبرى للعمل التحليلى الذى قام به الأكويينى، إذا رجعنا إلى تأمل الصعوبة الخاصة التى أثارها المذهب الأرسطى عن الفضيلة الأخلاقية بوصفها وسطاً بين طرفين^(٤٣). ولما كانت الأفعال البشرية قد تحيد عن معيار العقل إما عن طريق إفراط أو نقص، فإن السلوك الفاضل، أو العاقل يتطلب ضرورة تجنب كلا الطرفين، ويجب ملاحظة الوسيلة الصحيحة فى جميع الأوقات. إن الوسيلة التى نتحدث عنها تتصل فى الغالب بالذات، أو بالفاعل، ولا يمكن التأكد منها إلا بالرجوع إلى الظروف الفردية لفعل معين، بما فى ذلك الفاعل نفسه. فالعقل يخبرنا مثلاً، أن الغذاء والمشرب ضروريان للحياة، بيد أنه لا يستطيع أن يعين بأية طريقة، سوى بالطريقة الأكثر عمومية، كم يأكل ويشرب هذا الشخص أو ذاك. فما يكون كثيراً جداً بالنسبة لشخص ما قد لا يكون كافياً بالنسبة لشخص آخر، والعكس صحيح؛ وما يكون ملائماً فى ظل ظروف معينة، أو فى وقت معين، قد لا يكون ملائماً، ويستحق اللوم من الناحية الأخلاقية فى لحظات أخرى، وفى ظل مجموعة مختلفة من الظروف. وقد يستطيع المرء أن يتصور بسهولة موقفاً قد توصى فيه الفضيلة نفسها بأن يفعل المرء بطريقة تناقض المعايير السائدة، أو المستحسنة بوجه

عام للسلوك. ومع ذلك ينشأ فى الحال تساؤل بالنسبة للمبدأ الذى على هده لآبد أن يؤخذ قرار من هذا النوع. إن ما يميز منظور أرسطو التجريبي أن مناقشته لهذه المشكلة لا تشير إلى أى معيار خارج ميدان الأخلاق، أو لا تشير إلى أى غاية تجاوز ما هو أخلاقى، قد يتجه إليها المرء لكى يبرر التحولات العارضة عن القاعدة العامة. إن كتاب «الأخلاق» لا يؤكد بوضوح أن وسيلة العقل هى الوسيلة التى يحددها الشخص الفطن الذى يكون القانون من حيث إنه كذلك، داخله. لكن على الرغم من أن هذا الحل قد يُعتبر كافياً بالنسبة لأغراض الفعل، فإنه يترك بوضوح شيئاً ما يُرغب فيه من وجهة نظر نظرية، ويحتج بالحجة التى هى موضع الخلاف، لأنه لا يفعل سوى أنه يفترض أن الوسيلة الصحيحة هى الوسيلة من حيث إن شخصاً فطناً هو الذى يقررهما، وهو نفسه يُعرف بأنه شخص يختار عادة الوسيلة الصحيحة (٤٤).

ويصطدم المرء بالصعوبة نفسها إذا فحص نظرية أرسطو عن الحقيقة العملية. فالحقيقة العملية بمعناها الكامل، أو من حيث إنها تشير إلى الفعل فى موقف معين، ليست هى المادة الوحيدة للمعرفة. فهى تستلزم أن لا يضع المرء فى اعتباره طبيعة فعل معين فحسب، بل أيضاً الظروف المتنوعة التى تحيط به. بيد أن هذه الظروف لا حصر لها، ومن المستحيل تقديرها بدقة. وإذا اضطر المرء لكى يسلك سلوكاً فاضلاً، إلى أن يعرف كل الظروف التى ترتبط بأفعاله، فإنه لن يكون قادراً على أن يتحرك على الإطلاق، أو يكف عن الحركة. وينجم عن هذا أن الحكم العملى أو الفطن، قد يكون خاطئاً من الناحية الموضوعية، ومع ذلك يكون صحيحاً من الناحية الأخلاقية. إن الشخص الذى يقدم عن طريق الخطأ وبدون أى إهمال من جانبه الدواء الخاطئ لمريض ما، إنما يقوم بفعل خير من الناحية الأخلاقية حتى على الرغم من أن ضرراً خطيراً قد ينتج عنه. والواقع أنه حتى إذا كان من الممكن تقديم تقييم كامل، ودقيق للوقائع الموضوعية لموقف عينى فلن يكون ذلك كافياً لضمان السلوك الأخلاقى لفعل المرء. إن الفضيلة الحقيقية تستلزم أن يسعى المرء نحو الخير بناء على

حالة الخير، وليس بناء على حالة التفكير فحسب. إنها تستلزم من جانب الفاعل رغبة عادية في الخير كما يبدو، ويُعرف بالنسبة له. إن الأسئلة التي تجذب انتباه الشخص الأخلاقي ليست أسئلة يمكن أن تثار بطريقة موضوعية خالصة ومنفصلة؛ لأنها لا تنفصل عن السائل، وتستعصى الإجابة عنها على التحليل عن طريق العقل وحده. وإذا قررنا ذلك بكلمات مختلفة قليلاً، فإننا نقول إن صدق الحكم العملي إنما يُقاس عن طريق اتفاق العقل مع الشهوة المعدلة أو المصححة، من حيث إنه يقابل صدق الحكم النظري، الذي يقاس عن طريق اتفاق العقل مع ما هو كائن، أو مع موضوعه. لكن إذا كان الأمر هكذا، فإن الحجة كلها تبدو، كما يشير الإكويني بحق، أنها دائرية مرة أخرى. لأن الحقيقة، أو العقل السليم يعتمد على اتفاق فعل معين مع الشهوة المعدلة أو المصححة، وهي نفسها تحددها الواقعة التي تقول إنها تتفق مع العقل السليم^(٤٥).

كما أن محاولة الإكويني لحل هذه المشكلة المزدوجة توضح من ناحية أخرى ما كان على أحسن الفروض ضمناً فقط عند أرسطو. وعلى الرغم من أن الإكويني قد أشار إليها في كتابه «شرح على الأخلاق»، فإنها تجد تعبيرها الأكثر تفصيلاً وكمالاً في الرسالة الشهيرة عن القانون في «الخلاصة اللاهوتية»^(٤٦). إن أصالتها تفترضها الواقعة التي تقول إن هذه الرسالة ليس لها مرادف عند أرسطو، وتعتمد بالنسبة لعظم جوهرها على نظريات القانون الطبيعي المبكرة عند شيشرون وأوغسطين. وباختصار إنها تكمن في بيان أنه، بينما يكون صحيحاً أن اختيار الوسيلة للغاية هو عمل العقل، فإن الغاية التي يتعقبها الإنسان من حيث إنه موجود أخلاقي تُنسب إليه عن طريق الطبيعة، وتكون متضمنة من قبل في رغبته الفطرية في تحقيق هذه الغاية. ولا بد أن تفهم الطبيعة بدقة بأنها المبدأ الذاتي لميل محدد وضروري، أو كما يعرفها الإكويني في موضع آخر، بأنها مشاركة في الفن الإلهي الذي يجب أن تفعل بواسطته حتى الموجودات غير العاقلة بطريقة تطابق العقل^(٤٧). ولما كان الإنسان نفسه موجوداً طبيعياً، فإنه يوجد فيه بصورة تسبق أى

ترو ميل لوجوده كله نحو الغاية، أو الغايات التى ينظمها بطريقة مطردة، كما هى الحال فى كل الموجودات الطبيعية الأخرى. ولذلك فإنه يبحث بصورة طبيعية من حيث إنه جوهر، عن حفظه وبقائه الخاص، ويشارك من حيث إنه حيوان الحيوانات الأخرى فى رغبة طبيعية فى حماية الأبناء وتربيتهم، ويميل بصورة طبيعية، من حيث إنه موجود عاقل، إلى تلك الخيرات البشرية مثل الحياة السياسية ومعرفة الحقيقة (٤٨).

ولما كان الإنسان مزوداً بالعقل، فإنه يشارك بصورة أكثر كمالاً من كل الموجودات الطبيعية الأخرى فى نظام العناية الإلهية. وهو يدرك على نحو مباشر عن طريق المعرفة التى يمتلكها عن غايته، وعن الميول الطبيعية التى تكشف عن وجودها المبادئ العامة التى تحكم سلوكه. وتكون هذه المبادئ، من حيث إنها تعاليم للعقل العملى «قانوناً» تعلنه الطبيعة نفسها، ويمكن الإنسان من أن يميز بين الصواب والخطأ، ويقوم بوصفه المعيار المنزه عن الخطأ لخيرية أو شرية أفعاله (٤٩). وتكون قواعده الأكثر عمومية موضوع حالة خاصة يسميها الإكوينى بالضمير، أو بصورة أكثر ملاءمة، ملكة معرفة المبادئ الأخلاقية، والذى يوازى حالة المقدمات الأولى، والواضحة بذاتها، التى تنتقل منها كل البراهين فى النظام النظرى التأملى (٥٠).

إن الاستخدام الوحيد لكلمتى «الضمير» و«ملكة معرفة المبادئ الأخلاقية» اللتين لم تردا عند أرسطو، ولكنهما وردتا بالأحرى فى التراث اليونانى القديم، والتراث المسيحى الأول، وانتقلت عن طريقهما إلى كتاب العصور الوسطى، دليلاً على النكهة اللاأرسطية للتعليم التومائى فى هذا الموضوع. ومع ذلك فهناك الكثير. فلما كانت القوانين الأخلاقية التى نتحدث عنها تُعد قوانين بالمعنى الدقيق والملائم للفظ، فإنها تتخذ طابعاً ملزماً لا تمتلكه عند أرسطو والتراث الفلسفى بوجه عام. لأن القانون الطبيعى لا يوصى، أو لا يشجع على أفعال معينة بوصفها أفعالاً نبيلة ذاتياً أو وضعية، فإنه يأمر بهذه الأفعال أو يمنعها تحت ألم العقاب إن لم يكن فى هذه الحياة، فعلى الأقل فى الحياة الأخرى. ولذلك فإنه يفترض بوضوح الخلود الشخصى للنفس البشرية، ووجود إله يعرف معرفة شاملة، وقوى كل القوة، يحكم العالم بحكمة، وإنصاف، وتكون كل الأفعال البشرية فى نظره تستحق التقدير، أو

تستحق العقاب^(٥١). وأى مخالفة لقوانينه لا تنم إلا عن ترك العقل، أو نقص بسيط للذوق؛ إنها تحمل علامة الإساءة ضد الله، الذى يشرع القانون الطبيعى ويكفله؛ والذى يوقع الجزاءات الخارجية على المذنب وفقاً لخطورة الإساءة، إلى جانب أنه يفقد تلك الخيرات الداخلية مثل السعادة والفضيلة التى يحرم نفسه منها^(٥٢). وتكتسب حياة الإنسان الأخلاقية كلها داخل هذا السياق توجهاً جديداً بصورة مميزة؛ أى أنها لا تفهم عن طريق الكمال البشرى، أو الإنجاز البشرى فقط، وتصبح فى آخر الأمر مادة للإرادة، والانقياد المعترف بالجميل لقانون مبرر إلهياً وملزم بصورة مطلقة.

وقد يضاف أن القانون الطبيعى لا يمد فحسب بالمعايير الأكثر عمومية للسلوك البشرى أو بالأساس الراسخ الذى لا يتزعزع الذى تقوم عليه معرفة الإنسان بالنظام الأخلاقى. إنه يمثل القاعدة الأولى للعقل بين الناس بيد أنه غير كاف على الإطلاق. ولا يعرف كل شخص بدون استثناء سوى مبادئه الأسمى، على الرغم من أنها واسعة باستمرار حتى إنها تكون ذات استخدام مباشر فى توجيه أفعال المرء. ولذلك يجب أن يكمله قانون آخر يتم التوصل إليه عن طريق المجهود البشرى، والمهارة البشرية، ويسمى لهذا السبب بالقانون البشرى. وتستمد قواعد القانون البشرى نفسها من القانون الطبيعى، إما عن طريق تحديدات معينة لقاعدة عامة، أو عن طريق نتائج من مبادئ لا يمكن البرهنة عليها. إن القانون الطبيعى مثلاً يفرض أنه ينبغى تعظيم الله وعبادته؛ غير أن العبادة الإلهية تتضمن أداء أفعال معينة، أو شعائر قد تختلف وفقاً للزمان والمكان، ولا بد أن يحددها العقل البشرى. وبالمثل يستدل العقل من المبدأ العام الذى يقول إنه يجب على المرء أن يكف عن إلحاق الأذى بالآخرين، على أنه يجب عليه أن لا يقتل، ولا يسرق، ولا يرتكب الزنا^(٥٣).

ولاداعى للقول إن هذه المبادئ لا تحمل كلها الدليل نفسه أو تجلب الضرورة نفسها. ففى معظم الحالات يتحدد طابعها الكلى عن طريق «تشويه»، أو الإمكان المفرط للمادة التى تعالجها بصورة لا تقل عن طريق النقص النسبى للطبيعة البشرية وعدم ثباتها. إن الأفعال البشرية تتضمن باستمرار جزئيات، وقد تتأثر أخلاقياتها

بأى ظرف من الظروف التى لا تعد ولا تحصى التى تحيط بها وتلازمها. وتتطلب العدالة فى العادة أن يعود موضوع مستعار، أو مودع إلى صاحبه، غير أن ذلك لا يعنى أن المرء ملزم أخلاقياً بأن يُسلم شحنة من الأسلحة لشخص ينوى أن يخون وطنه. وفضلاً عن ذلك، ليس فى وسع كل الناس أن يكون لهم درجة الفضيلة نفسها، أو الكمال الأخلاقى، سواء بسبب السن، أو الاستعداد الطبيعى، أو العادات المكتسبة من قبل. فالمبدأ الأخلاقى الذى يفرض متطلبات مستحيلة، وبالتالي غير معقولة على ذات معينة، أو مجموعة من الذوات، لا بد أن يتغير لكى يناسب الموقف الذى يُطبق فيه^(٥٤). وكلما كان المبدأ جزئياً، فإنه يصبح أكثر تغيراً، وأقل يقيناً. ولهذا السبب يقدم العلم الأخلاقى، خلافاً للعلم الطبيعى، يقيناً أقل، ولا بد أن يقتنع ببيان الحقيقة بصورة تقريبية، وبإيجاز^(٥٥).

ومن ثم، فإن السؤال الحاسم، والقضية الحقيقية بين الإكوينى وأرسطو، ليس عما إذا كانت المبادئ الأخلاقية تخضع للتغير، ولكن عما إذا كانت هناك أى مبادئ لا يُسمح للمرء بأن يحيد عنها على الإطلاق، وتُبقي على طابعها الملزم حتى فى المواقف الأكثر تطرفاً. وبينما يقرر أرسطو بوضوح أن كل قواعد الحق الطبيعى متغيرة^(٥٦)، فإن الإكوينى يميز بين القواعد العامة أو الأولية للقانون الطبيعى التى يجب أن يدعى لها كل الناس فى جميع الأزمنة، وقواعدها الملائمة أو الثانوية التى تخضع لتنوعات تفرضها الظروف. وتختلف القواعد الأولى عن القواعد الثانية عن طريق درجتها العالية من إمكان المعرفة، وقربها الأكبر من غاية الإنسان الطبيعية. وهذه هى الحال بالنسبة للأوامر ضد القتل، والزنا، والسرقة، التى لا تسمح باستثناءات بشرية، والتى لا يمكن أن يعفى منها سوى الله وحده فى حالات معينة، كما فعل عندما أمر «إبراهيم» بأن يذبح ابنه «إسحق»^(*). وينتمى إلى هذه المقولة الخاصة بقوانين صحيحة بصورة كلية كل قواعد الوصايا العشر - بما فى ذلك الأوامر ضد الوثنية والشرك، وانتحال اسم الله - التى لا يلغىها القانون الجديد^(٥٧)، خلافاً للقواعد الرسمية والقضائية للعهد القديم.

(*) من المعروف أن التضحية فى الإسلام كانت بإسماعيل وليست بإسحق (المراجع)

والتمييز نفسه بين القواعد الأولية والثانوية مُسلّم بصحته فى تناول الإكوينى للقضية الخلافية الخاصة بإمكان تبرير، أو غفران الأفعال اللاأخلاقية التى تؤدى تحت إجبار وإكراه. لقد ترك أرسطو المسألة بالقول بوجه عام بأنه «ربما» تكون هناك بعض الأفعال الكريهة التى لا يقبلها المرء حتى لو كلفته الموت بعد صنوف العناء الأكثر خوفاً، وينهى مناقشته بالعبارة الغامضة التى تقول «يُمنح الثناء، واللوم لأولئك الذين يستسلمون للإجبار والإكراه، وأولئك الذين لا يستسلمون له» (٥٨). ويفسر «ابن رشد» فى شرحه على هذه الفقرة، تقرير أرسطو الذى يتصل بالواقعة التى تقول إن الإنسان الذى يستسلم للقوة قد يُلام فى مكان ما، غير أنه قد لا يُلام فى مكان آخر، كما لو كان يفترض أنه عندما يُعذب شخص ما جسمياً أو أخلاقياً مما يفوق التحمل البشرى العادى، فإن التمييز بين الأفعال الصائبة، والأفعال الخاطئة، يصبح على العموم مسألة من مسائل القانون الوضعى (٥٩). ويفسر الإكوينى من جهة أخرى كلمة «ربما» بمعناها البلاغى وليس بمعناها الحرفى. فهو يقرر بالتأكيد أنه يجب ازدراء أفعال معينة تماماً، ويستشهد تدعيماً لوجهة النظر هذه بمثال القديس لورانس، الذى تحمل الموت عن طريق النار (*)، بدلاً من أن يضحى للأوثان. ويأخذ بالتالى ملاحظة أرسطو الختامية على أنها لا تعنى أنه قد يُصفح عن ضحية الإجبار والإكراه أحياناً، أو قد يُرحم ببساطة كما أشار أرسطو، وإنما تعنى أنه لم يستطع على الإطلاق أن يفلت من اللوم أو التوبيخ (٦٠).

ولما كان القانون الذى يحرم هذه الأفعال يجسد قصد المشرع، كما يجسد الصالح العام للمجتمع الذى يتجه إليه هذا القصد أساساً، فإنه لا يمكن أن يُطرح نظراً إلى أن المشرع نفسه سمح بالتعدى عليه باسم قانون أسمى إذا كان يعرف الظروف غير المتوقعة التى تجعل ملاحظته غير مرغوب فيها فى موقف معين (٦١). وبالتالي يمكن تطبيق المبادئ الأكثر عمومية للقانون الطبيعى على المجتمع البشرى

(*) القديس لورانس كان شماساً فى الكنيسة مساعداً للبابا سكستوس الثانى قبض عليه الرومان وحكموا بإحراقه، فألقى به فى النار حياً عام ٢٥٨. يُحتفل بعيده فى ١٠ أغسطس. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ٣٠٤ (المراجع).

بصورة مباشرة، ويجب ألا تُخفف لكى تصبح فعالة. إن الإمكان الخالص الذى يقول إن الصالح العام، أو حفظ المجتمع يجبر المرء أحياناً على أن يسلك بطريقة تناقض هذه المبادئ، يستبعد فى الحال، وباستمرار. فهناك انسجام ضرورى وأساسى بين متطلبات العدالة، ومتطلبات المجتمع المدنى. والنظام الاجتماعى الكامل يوجد، أو يمكن أن يوجد بالفعل وليس بالكلام فقط. إذ لا يتم الاقتراب من العدالة بالمعنى المطلق عن طريق العدالة المدنية فقط، بل تتفق معها بالفعل. وعلى هذا الأساس يتحول كمال الإنسان، من حيث إنه فرد، لكى يتحد مع كماله من حيث إنه مواطن (٦٢).

وبالتالى تكتسب العدالة المدنية والشجاعة الفضيلتين الأكثر ارتباطاً بخير المدينة وضعاً جديداً أكثر نبلاً. إن الخلاف بين العدالة والشهامة يحسم لصالح العدالة، التى تظهر بوصفها أسمى الفضائل الأخلاقية بصورة مطلقة (٦٣). واستطاع الإكوينى للسبب نفسه أن يزيل الغموض الذى يلزم معالجة أرسطو للشجاعة، وأن يتحدث، بصراحة عن الشجاعة بوصفها تلك الفضيلة التى تهتم، فضلاً عن ذلك، بالموت الذى يواجهه المرء وهو يدافع عن وطنه (٦٤). والحل المنسجم الذى يقترحه لمشكلة المجتمع المدنى يتخلص من الحاجة إلى أكاذيب نبيلة، ويحل قبول إله واحد حقيقى، يصبح هو نفسه ضرورياً للقانون الطبيعى محل الإيمان الأكثر زيفاً، ولكنه نافع، بآلهة المدينة. ومن الآن فصاعداً يمكن أن تحكم الحكمة دون لجوء إلى الكذب والزيف. ولا يُفسر الغياب الملحوظ سابقاً لأى مذهب باطنى حقيقى فى تعاليم الإكوينى السياسية عن طريق إصلاح الفلسفة فى العالم المسيحى، وإنما بصورة أكثر جذرية عن طريق التوفيق الذى يسلم به الموقف التومائى بين متطلبات العدالة، ومتطلبات المجتمع المدنى.

ونجد هذا التوفيق فى أحد توضيحاته الأكثر تجلياً فى تفسير الإكوينى من جديد لنظرية أرسطو عن العبودية المشروعة. وبناء على القانون الرومانى، ومبادئ (قانون الأمم) أو شريعة جميع البشر، لا يدافع الإكوينى عن ضرورة هذه الممارسة فحسب، وإنما يدافع أيضاً عن عدالتها التى يصورها بأنها مفيدة لكل من الغالب

والمغلوب، لأنها توفر الحياة للمغلوب، وتكفل خدمات السكان الموالين للغالب^(٦٥). كما أن تعاليمه الخاصة بهذه المسألة تختلف عن تعاليم أرسطو، الذى ينظر إلى عبودية الناس الذين هم ليسوا عبيدًا بالطبيعة على أنها شر ضرورى تبرره الحاجات الأكثر إلحاحًا للمجتمع كله، وعلى أنها إشارة أخرى إلى طابع العدالة البشرية المتناقض ذاتيا، والذى يوجد به عيب لا يمكن علاجه، على مستوى المجتمع المدنى.

إيمان الكتاب المقدس والفلسفة

تكون نظرية الإكويني عن القانون الطبيعى نموذجًا أوليًا على المستوى الأخلاقى والسياسى للمركب التومائى بين إيمان الكتاب المقدس، والفلسفة الأرسطية. يشارك القانون الطبيعى من حيث إنه قانون للطبيعة فى العقل، ولا يمكن أن يُرد إلى إرادة الله. فالأفعال التى يأمر بها، أو ينحرمها، خيرة أو شريرة ذاتيا، أى أنها ليست خيراً أو شراً، لأن الله أمر بها أو حرّمها. كما أنه يتضمن من حيث إنه قانون إشارة واضحة إلى إرادة الله التى يدين لها بقوته المؤثرة. وهكذا فإنه يقف فى منتصف الطريق بين نظرية الحق الطبيعى للتراث الفلسفى اللادينى من جهة، والمذهب الإرادى الصارم للتراث الدينى غير الفلسفى من جهة أخرى. وهو يتميز عن المذهب الإرادى الصارم للتراث الدينى غير الفلسفى فى أنه يعرف القانون بأنه فعل للعقل بصورة أساسية، وليس فعلاً للإرادة، ويختلف عن نظرية الحق الطبيعى للتراث الفلسفى اللادينى فى أنه لا يتصور الله بأنه العلة الغائية للكون فحسب، أو أنه المحرك الذى لا يتحرك الذى يحرك كل الأشياء عن طريق الجذب الذى يؤثر به عليها، وإنما من حيث إنه مشرع، وعلة فاعلة توجد العالم من العدم، ويوجه بفعالية كل المخلوقات إلى غايتها المحددة عن طريق قانونه ونظامه. وتكشف النقطة الأساسية فى هذا الشأن، والتى يتوقف عليها النزاع بين الفلسفة والدين الموحى به، عن نفسها فى التحليل الأخير من حيث إنه التعارض بين عقيدة الكتاب المقدس عن الخلق، والنظرية الفلسفية عن أزلية العالم.

حاول الإكويني أن يسد الفجوة من موقف إلتى آخر، ليس عن طريق عزو فكرة الخلق الإلهى إلى الفيلسوف الوثنى، كما فعل بعض شراح أرسطو الأوائل، وإنما عن طريق الزعم بأن الأسباب التى قدمها أرسطو لصالح أزلية العالم ليست إلا احتمالية فى أحسن الأحوال. وتميل حجته بوجه عام إلى اتباع كتاب أرسطو «**الطوبىقا**»؛ حيث تتصور أزلية العالم على أنها مشكلة جدلية، أو على أنها تنتمى إلى فئة المشكلات التى لا يستطيع العقل أن يحلها، ولا يتابع رسالته «**فى السماء**» التى تعالج المشكلة عينها من وجهة نظر علمية، ويتخلى قليلاً عن الشك الذى يخص موقف أرسطو النهائى من هذا الموضوع^(٦٦). فإذا كانت وجهة النظر التى تذهب إلى أن العالم أزلى لا يمكن البرهنة عليها، ولا يمكن دحضها عن طريق العقل الطبيعى، فإنه لا يمكن الإقرار بأن تعاليم الوحي تناقض مباشرة تعاليم الفلسفة. وقد أضعف رفض الإكويني الفصل بين أزلية العالم وخلقته عن طريق الله الصراع بين التعليمين وطمسه؛ لأنه كما يرى الإكويني حتى إذا كان العالم أزلياً، فإن مصدره سيظل مع ذلك فى إرادة الله الحرة^(٦٧). إن ما تتضمنه نظرية الخلق بصورة أساسية فى النهاية ليس إيجاد العالم (وبصورة ملازمة للزمان نفسه) فى لحظة معينة فى الماضى، قريبة أو بعيدة، وإنما اعتماد الموجودات كلها تماماً على الله، واعتمادها الكامل على الله فى وجودها. إنها (نظرية الخلق) تجد تعبيرها الميتافيزيقى فى النظرية التومائية عن التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى كل الموجودات خارج الله^(٦٨).

ومع ذلك فلا يقل عن ذلك صحة أن الإكويني كان مضطراً إلى أن يحافظ، أو يستعيد التمييز بين عقل الله وإرادته بأن ينسب إليه علة فاعلة، ومع أنه يجب أن ننظر إلى هذا التمييز على أنه تمييز عقلى فحسب، وليس تمييزاً حقيقياً واقعياً على الإطلاق، فإن له مع ذلك أثر إعطاء أهمية لإرادة الله أكثر من النظرية الأرسطية عن الله من حيث إنه عقل، أو من حيث إنه الفكر الذى لا يعقل سوى ذاته. ويعضد هذه النتيجة الأسباب التى قدمها الإكويني لتفسير لماذا خلق الله - على افتراض الإمكان

النظرى لخلق أزلّى - العالم «فى الزمان» ولم يخلقه منذ الأزل لأن عدم أزلية العالم تجعله أكثر ظهوراً من كل الأشياء التى تدين بأصلها لله؛ إنها تبدد أى شك يتبقى عن الواقعة التى تقول إن الله لم يخلق مضطراً، وإنما عن طريق إرادته الحرة؛ وتوضح فى النهاية بجلاء كبير قوة الله اللامتناهية، من حيث إن الخلق يتضمن هبة كلية للوجود، لا يقدر عليها سوى الله وحده الذى يمتلك كمال الوجود^(٦٩). وقد تُدرك الأهمية البالغة الأثر لهذه النظرية، على الرغم من أن ذلك يكون بصورة غير كافية ومن بعض الوجوه عن طريق التأكيد ذى البعد الواحد الذى يوضع على الإرادة والقوة فى الفكر الفلسفى والسياسى الحديث.

وحتى إذا تحتم على المرء أن يقبل تفسير الإكوينى، وسلم بأن تعاليم أرسطو لا تطابق العقيدة المسيحية، فإنه يمكن أن يثار تساؤل عما إذا كان الإكوينى بوضعه لآراء أرسطو الأخلاقية والسياسية فى إطار لاهوتى، أو بإكمالها بتعاليم تقوم على الوحي لم يغير بعمق طابعها الأصلى. إن قضية الاختلاف بين المؤلفين لا يتم التخلص منها تماماً عن طريق افتراض الإكوينى العارض أن أرسطو يعالج أساساً سعادة الإنسان فى هذه الحياة الراهنة، بينما تهتم المسيحية فضلاً عن ذلك بسعادة الإنسان فى العالم الآخر لسبب بسيط هو أن أرسطو يعالج سعادة هذا العالم الراهن من حيث إنها السعادة الوحيدة، ويحافظ على صمت مستمر ومتواصل فيما يخص الموضوع الحاسم وهو الخلود الشخصى للنفس^(٧٠). وليس التغير فى الرؤية الذى حدث عن طريق إضافة بُعد أخروى أقل أهمية لأنه أقل بروزاً وظهوراً. ولكى يحس المرء بهذا التغير يجب عليه أن يتأمل مثلاً ماذا حدث للشهامة عندما اقترنت بالوضاعة - وهى فضيلة لا توجد، فى أى موضع، عند أرسطو - أو ماذا حدث للشجاعة عندما يُنظر إلى الحياة على الأرض داخل منظور أوسع عن المصير الأزلّى للإنسان؛ لأن المسيحى الذى يتطلع بالتأكيد إلى جزاء سماوى نتيجة لموته على ساحة القتال لا تدفعه العواطف التى تتحد مع عواطف المواطن البطل الذى لا يمتلك مثل هذا اليقين، ويعرف أنه بتعريض حياته لعله سامية يخاطر بالخسارة القصوى والتى لا يمكن أن تعوض بكل شىء يعتبره الناس غالباً وعزيزاً.

إن المشكلة الأساسية إذا صغناها بألفاظ أكثر رحابة يجب ألا ترتبط بالاتفاق أو عدم الاتفاق بين مضمون الوحي، وتعاليم الفلسفة، كما ترتبط بالتناقض بين الإيمان والفلسفة منظوراً إليهما على أنهما الأساسان لطريقتين كليتين ومختلفتين تماماً للحياة، إذ إن المرء لا يمكن أن يوجه في الوقت نفسه عن طريق معيارين مختلفين، وموثوق بهما على حد سواء. إن قبول سمو حياة الإيمان، أو قبول استجابة ورعة مخصصة لكلمة موحى بها إلهياً يستلزم بالضرورة تحطيم الفلسفة بمعناها الأصلي، أو بعبارة أخرى أن يحل نظام يفوق ما هو طبيعي يقوم على التمييز الأكثر أهمية بين مؤمنين وغير مؤمنين، محل نظام طبيعي يتكون من فلاسفة وغير فلاسفة. وعندما يقال كل ذلك ويُفعل، فإن الفجوة التي تفصل الإكويني العالم عن أرسطو العالم تكون أكثر اتساعاً بصورة لا نهائية من الفجوة التي تفصل الإكويني العالم عن «أنطونيوس» البسيط الورع التقى (*).

يفترض التحليل السابق الطبيعة الحقيقية للثورة التي أحدثها الإكويني في اللاهوت المسيحي. فخلافاً لما يقال كثيراً، لم يُعمد الإكويني أرسطو. فقد أعلن أن التعميد الذي أضافه عليه شراح ومعلقون سابقون غير مشروع، وأنكر منحه المواطنة الكاملة في مدينة الله. لقد جعله بدلاً من ذلك، خادماً أو عبداً في هذه المدينة، عن طريق صب فلسفته في دور الخادمة. وهذه المعالجة ليست غير منصفة على هدى مبادئ الإكويني الأخلاقية الخاصة؛ لأن أرسطو مُنح على الأقل لقاء مساهمته في اللاهوت المسيحي النعمة الإلهية لكي يعيش إن لم تكن هبة النعمة الإلهية. والدليل هو أنه بينما أُبعد في النهاية عن الإسلام واليهودية، وجد ملاذاً دائماً في الغرب المسيحي. واحتل مكانة الشرف في التراث المسيحي من حيث إنه الممثل الممتاز للإنجازات العظيمة للعقل الطبيعي، فنال شهادة بارزة على جدة محاولة الإكويني وجرأتها.

(*) لعله يقصد القديس أنطونيوس المصري (٢٥٠-٣٥٥م) الناسك المصري النصراني الذي يعتبر أبا للرهبنة في التاريخ المسيحي، فقد تنسك في سن العشرين، وبعد خمسة عشر عاماً اعتزل الناس في جبل قريب من النيل، ثم انتقل إلى جبل في الصحراء الشرقية بين النيل والبحر الأحمر، فتبعته جماعة عاشت معه هناك عيشة الرهبان (المراجع).

ويجب أن نضيف إلى ذلك أن نجاح هذه المحاولة لم تكتمل على الإطلاق، أو يُشك فيها. وبسبب جرأتها وقع الإكويني في ورطة المجموعتين الأكثر قوة (على الرغم من أنهما ليستا متساويتين عددياً) في الغرب. لقد أثار لا أدريّة اللاهوتيين التقليديين الذين استاءوا من إقحامه لوثنى فاسق في الحظيرة المسيحية، ولاموا الإكويني بشطره وحدة الحكمة المسيحية، وتعرض لسخط الفلاسفة المتحررين حديثاً (الذين يطلق عليهم الرشديون اللاتينيون) الذين اعترضوا على استبعاد الفلسفة الخالصة التي يستطيعون أن يقرّوا بأنها جعلتهم أحراراً. إن التوازن الرقيق الذي استطاع أن يقيمه بين الطرفين: الإيمان والفلسفة مزقته حركتان ثورتان، فيما لا يقل عن ثلاثة قرون من قبل لم يستهجنهما، وإنما مهد لهما قليلاً أو أعان عليهما. الثورة الأولى هي نبذ «لوثر» «للكنيسة الأرسطية» باسم صورة للمسيحية أكثر نقاء وأقل اهتماماً بالدنيا. والثورة الثانية هي نبذ «ميكيافللي» لكل من أرسطو، والكنيسة باسم مثال ليس كلاسيكياً، ولا مسيحياً، بل هو حديث بالتأكيد.

هوامش

1. Alfarbabi, The Attainment of Happiness, 63.
2. Summa Contra Gentiles, I.4; Summa Theologiae, I, qu. I, a. I; I-II, qu. 99, a. 2, ad 2m; De Veritate, qu. 14, a. 10. Maimonides, Guide of the Perplexed, I. 34.
3. In Lb. de Divinis Nominibus Proemium, 2. Cf. In Boethium de Trinitate, qu. 2, a. 4; Summa Theologiae, III, qu. 42. a. 3.
4. Avicenna, On the Dvisions of the Rational Sciences, in R. Lerner and M. Mahdi, eds., Medieval Political Philosophy: a Source-book, New York, 1963, p. 97.
5. Summa Contra Gentiles, II. 4; Summa Theologiae, I, q. , a. 6-7.
6. Summa Contra Gentiles, I. 7; De Veritate, qu. 14, a. 10, ad 7m and ad 9m.
7. Summa Theologiae, I, q. 85, a. 3; Summa Contra Gentiles, II. 98; Comentary on the Posterior Analytics, Proemium, . 4.
8. Summa Theologiae, I, qu. 76, a. 5; Quaest. Disp. de Anima, a. 8; De Malo, qu. 5, a. 5; In II Set., Dist. I, qu. 2, a. 5.
9. Summa Theologiae, I-II, qu. 85, a. 1-2.
10. Summa Contra Gentiles, I.9.
11. On Kngship, I. I, (4).
12. On Kingship, I.i, (5); Summa Theologiae, I, qu. 76, a. 5, ad 4m.
13. Summa Theologiae, I-I, qu. 95, a. I; Comentary on the Ethics, I, Lect. I, . 4; X, Lect. 14, n. 2139-42.
14. Summa Theologiae, I-II, qu. 9, a. 3, ad 3m
15. Comentary on the Politics, I, Lect. I, n. 39; Commentary on the Ethics, I, Lect. , n. 4.
16. Summa Theologiae, I, qu. 96, a. 3-9; qu. 92, a. I, ad 2m; On Kingship, I. I, (9-10).
17. In IV Sent., Dist, 49, qu. I, A. I, qu. I, sol. I, ad 3m.
18. Summa Contra Gentiles, III. 17. Cf. Comentary on the Ethcs, I, Lect. 2, n. 30.

19. Summa Contra Getiles, III. 24; Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. 10, ad 2m.
20. Summa Theologiae, I, qu. 60, a. 5; Quodibetum, I, qu. 4, a. 8.
21. On Kingship, I, 2, (17); Summa Theologiae, I, qu. 103, a. 3; Summa Contra Gentiles, IV. 76, 4; Commentary on the Ethics, III, Lect. 8, n. 474.
22. On Kingship, II. 3, (106); II. 4, (117-8); Commentary on the Ethics, I, Lect. I, n. 4.
23. Commentary on the Politics, II, Lect. 6, n. 226; Lect. 17, n. 341.
24. Summa Theologiae, I, qu. 96, a. 3.
25. On Kingship, I. 2-3; Summa Theologiae, I-II, qu. 105, a. I, ad 2m.
26. Commentary on the Politics, II, Lect. 5, n. 212.
27. Summa Theologiae, I-II, qu. 105, a. I; On Kingship, I. 6, (42).
28. Summa Theologiae, I-II, qu. 95, a. I, ad 2m.
29. Commentary on the Ethics, X, Lect. 14; II, Lect. I, n. 251; Summa Theologiae, I-II, qu. 92, a. I.
30. Commentary on the Ethics, VI, Lect. 7, n. 1197; X, Lect. 16, n. 2165.
31. Summa Theologiae, I-II, qu. 72, a. 4. Cf. I-II, qu. 21, a. 4, ad 3m; au. 91, a. I; On Kingship, I. I, (94); De Perfectione Vitae Spiritualis. 13.
32. Commentary on the Ethics, I, Lect. I, n. 5-6; VI, Lect. 7, . 1200; Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. II, s.c.
33. Summa Theologiae, II-II, qu. 57.
34. Summa Theologiae, I, qu. 60, a. 5.
35. Commentary on the Politics, I, Lect. I, n. 35. Athanasius, Life of Anthony, 72ff.
36. Commentary on the Politics, I, Lect. 3, n. 376. Cf. Summa Theologiae, I-II, qu. 92, a. I, corp. and ad 4m; I-II, qu. 58, a. 4.
37. Cf. Summa Theologiae, I-II, qu. 60, a. 5.
38. Commentary on the Ethics, II, Lect. 14, n. 528.
39. Cf. Summa Theologiae, I-II, qu. 61.

40. Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. II; qu. 48, a. I; qu. 50, a. 1-2.
41. Summa Theologiae, I-II, qu. 80, a. I.
42. Summa Theologiae, II-I, qu. 49.
43. cf. Aristotle, Ethics, II. 6.
44. Aristotle, Ethics, II. 6, 1107 1.
45. Commentary on the Ethics, VI, Lect. 2, n. 1131. Cf. Summa Theologiae, I, qu. 1, a. 6, ad 2m; qu. 14, a. 16; Aristotle, Ethics, X. 5, 1176 4ff.
46. Summa Theologiae, I-II, qu. 90-108.
47. Commentary on the Physics, II, Lect. 1 and Lect. 14, n. 268; Commentary on the Ethics, , Lect. 1, n. II. Cf. Commentary on the Metaphysics, V, Lect. 5.
48. Summa Theologiae, I-II, qu. 94. a.2.
49. Summa Theologiae, I-II, qu. 91. a.2.
50. Summa Theologiae, I, qu. 79, a. 12-13; I-II, qu. 19, a. 5-6; De Veritate, qu. 16; In II Sent., Dist. 24, qu. 2, 1. 3. The use of the word synderesis (sunteresis, Literally, "conservation") in this context may have been due initially to a faulty transcription of sunesis ("conscience") in a widely circulated passage of St. Jerome's Commentary on Ezechiel (I,4).
51. Summa Theologiae, I-II, qu. 18, a. 9; qu. 21. a.4; qu. 96, a. 4; qu. 98, a. 5; qu. 99, a. I and 5; qu. 100, a. 2.
52. Summa Theologiae, I-II, qu. 71, a. 6, ad 5m; Summa Contra Gentiles, IV. 140.
53. Summa Theologiae, I-II, qu. 95, a. 1-2; qu. 91, a. 2, ad 2m.
54. Summa Theologiae, I-II, qu. 94, a. 4; qu. 96, a. 2; II-II, qu. 57, a. 2, ad 1m.
55. Commentary on the Ethics, I, Lect. 3, n. 35; II, Lect. 2, n. 258-9.
56. Aristotle, Ethics, V. 7, 1134h 25ff.
57. Summa Theologiae, I-II, qu. 94. a. 5, ad 2m; qu. 97, a. 4, ad 3m; 99, a. 3, ad 2m and a. 4; qu. 100, a. 8, ad 3m; Suppl., qu. 65, a. I. Cf. also I-II, qu. 100. a. I and qu. 104, a. I, ad 3m, where the duty to Love and worship God or the injunctions against idolatry and

the taking of the Lord's name in vain, while part of the natural law, are said to owe their certitude not to human reason alone but to human reason instructed by God or informed by faith.

58. Aristotle, *Ethics*, III. 1, 1110^b 24-33.
59. Averroes, *In Moralia Nicomachia Expositio*, Venice, 1562, p. 31 I.
60. *Commentary on the Ethics*, III. Lect. 2, n. 395-7.
61. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 100, a. 8.
62. *Commentary on the Ethics*, V. Lect. II, n. 1003; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, ad 3m.
63. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 66. a. 4; II-II, qu. 58, a. 12.
64. *Commentary on the Ethics*, III, Lect. 14, n. 537.
65. *Commentary on the Politics*, I, Lect. 4, n. 75 and 79.
66. *Summa Theologiae*, I, qu. 46. esp. a. 1; *Summa Contra Gentiles*, II. 30-38. Aristotle, *Topics*, I. II, 104h 16; *On the Heaven*, 1.2-4 and 10-12; III, 2.
67. *Summa Theologiae*, I, qu. 46, a. 2, corp. and ad 1m.
68. *Summa Theologiae*, I, qu. 3, a. 4; *Summa Contra Gentiles*, I.22.
69. *Summa Contra Gentiles*, II. 38, 15.
70. *Commentary on the Ethics*, I, Lect. 4, n. 4; III; Lect. 18, n. 588-590; *Commentary on the Politics*, II, Lect. I, n. 170. Cf. *Summa Contra Gentiles*, III. 48.

قراءات

لم يكتب الإكويني، على الإطلاق رسالة تعالج بالحصر وبصورة شاملة موضوع السياسة. ولا بد أن توجد تعاليمه فى هذه المسائل المرتبطة بصورة مباشرة فى القسم الذى كتبه عن القانون، والفضيلة الأخلاقية فى كتابه **«الخلاصة اللاهوتية»**، وفى فقرات موازية من كتابه **«الخلاصة فى الرد على الأمم»**، وأعمال لاهوتية أخرى. وعُرضت بصورة منهجية، ولكن من وجهة نظر ضيقة فى الرسالة المختصرة **«فى الملكية»** التى كُتبت بناء على طلب ملك قبرص. وأخيراً ربما تكون قد جُمعت بطريقة عارضة إلى حد ما من شروحه على كتاب **«الأخلاق»**، وعلى الكتابين الأولين ونصف من كتاب **«السياسة»** لأرسطو.

(ويجب أن نلاحظ أن بقية الشرح على كتاب **«السياسة»** فى المسودة المنقولة، والطبعات المطبوعة لهذا العمل، لم يكتبها الإكويني نفسه، وإنما كتبها تلميذه بطرس أوفرجين).

إن كتاب **«الخلاصة اللاهوتية»** ليس رسالة بالمعنى العادى للكلمة على طريقة الرسائل الأرسطية. لأن منهجه الخاص فى الكتابة ليس مألوفاً بوجه عام للقارئ الحديث، وقد تكون كلمات قليلة من التفسير بالنسبة له فى حالة قوينة، وينقسم العمل كله إلى ثلاثة أجزاء: **الجزء الأول**، موضوعه الشامل هو الله والخلق. ويحتوى **الجزء الثانى** على كتاب عن اللاهوت الأخلاقى عند الإكويني، وهو ينقسم بدوره إلى جزأين، الأول مخصص لمعالجة الغاية القصوى للإنسان، ومبادئ الأفعال البشرية بوجه عام، سواء كانت داخلية ذاتية (أى الفضائل والرذائل)، أو خارجية (أى القانون، والنعمة الإلهية) أما الثانى فيعالج أساساً الفضائل والرذائل بوجه خاص. أما **الجزء الثالث** فهو يعالج بوجه عام المسيح، والقرايين المقدسة، أو يعالج الطريقة التى يعود الإنسان بواسطتها فى التوفير الفعلى للخلاص إلى الله. وينقسم كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة إلى سلسلة من أسئلة، وكل سؤال ينقسم بدوره إلى سلسلة من مقالات تسمى بنموذج ما يسمى «بالسؤال موضع الخلاف

والنزاع». إن المقالات الفردية تأخذ عنواناً في صورة تساؤل يتبعه مباشرة إحصاء للاعتراضات الأكثر أهمية، أو أكثر اتصالاً بالموضوع على الأطروحة التي يتم الدفاع عنها في المقالة. ثم يقرر الإكويني موقفه الخاص بتدعيم من سلطة معترف بها، مثل الاقتباس من الكتاب المقدس، وآباء الكنيسة، وأرسطو، أو شيشرون، وينتقل لتأسيس هذا الموقف عن طريق حجج لاهوتية، أو فلسفية في جسم المقالة. وتنتهي المقالة بإجابة عن الاعتراضات التي تثار في البداية.

وتتنمى شروح الإكويني على أرسطو إلى صورة أدبية معروفة في العصور الوسطى بوصفها «شروحاً أدبية»، أو بوصفها شرحاً حرفياً، من حيث إنها تتميز عن التفسيرات البسيطة، أو الشروح التي استخدمها أسلافه اللاتين بوجه عام. إنها تتميز بالعناية المفرطة، والتعاطف مع ما يتم به الإمعان في نص أرسطو. ويشار إلى مادة كل عمل، وحالة الإجراء التي تتخذ في معالجتها في مقدمة أو بداية الشرح نفسه. ثم يقسم الإكويني نص أرسطو، ويقسمه تقسيماً فرعياً من أجل الكشف عن بنائه الكلى بالإضافة إلى علاقة كل جزء بسياقه المباشر وبالكل. ويتبع الشرح نظام الكتب التي تُقسم فيها عادة أبحاث أرسطو ويقسمها إلى أجزاء أصغر ذات طول مختلف، كل جزء منها يكون موضوع درس واحد. وفي النهاية تُفسر كل وحدة من التفكير، أو التقسيم الفرعي الأقصى داخل هذه الأجزاء باختصار أو بتفصيل أكبر حسبما تتطلب ظروف الحالة.

والهدف العام للشرح هو تفسير نص أرسطو بدقة وموضوعية، وليس بالإضافة إليه، أو تطوير تعليم فلسفي أصلى منه. وعندما يتطلب الأمر يوضح الشرح معنى الكلمات الأكثر أهمية، ويقدم لها مرادفات اللاتينية. إنه يشير بالنسبة لكل مسألة محددة إلى الطبيعة الدقيقة للحجة التي استخدمها أرسطو. ويزود في بعض الحالات بالأسباب التي تكون أساساً بصورة ضمنية لأقواله، أو يوضح ما هو متضمن فقط في النص الأصلي. ويوجه الانتباه في مناسبات نادرة إلى الاختلاف بين تعاليم أرسطو، وتعاليم الكتاب المقدس. وأى صعوبات، وألوان من الغموض، أو تناقضات ظاهرية في النص يتم توضيحها وبيانها عن طريق فروض معقولة تقوم على مبادئ هي مبادئ أرسطو نفسه وتؤخذ، بصورة مفضلة من العمل نفسه. وإلى

أى مدى تظل تفسيرات الإكويني أمينة باستمرار ليس بالنسبة لنص أرسطو فحسب، وإنما بالنسبة إلى روحه أيضاً، فإن ذلك سؤال سبب بدون شك، جداراً معقولاً بين الإسكولائيين. وأياً كانت الإجابة عن هذا السؤال، فإنه لا يمكن إنكار، بصورة فردية وجماعية أن شروحه تكشف عن فهم غير عادى لمجموعة أعمال أرسطو.

قراءات

- A. Tomas Aquinas. On Kingship to the King of Cyprus. Translated by Gerald B. Phelan and revised by I. Th Eschman. Toronto : The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Book I.
- Thomas Aquinas. Summa Theologica. Literally Translated by the Fathers of the English Dominican Province. 3 Vols. New York: Benziger Brothers, 1947. I-II, qu. 90-97; 100; 105, a. 1 (from the treatise on law). II-II, qu. 47 and 50 (from the treatise on prudence). II-II, qu. 57-58 (from the treatise on right and justice).
- Thomas Aquinas. On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles). Newly Translated, with an Introduction, by Anton C. Pegis Garden City : Image Books, 1955, Book 1, Chap. 1-7.
- B. Thomas Aquinas. Commentary on the Nicomachean Ethics. Translated by C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, Book I, Lect. 1-3; Book IV, Lect. 8-11; Book V; Book VI, Lect. 7; Book X, Lect. 9-16.
- Tomas Aquinas. Commentary on the politics of Aristotle. Proemium; Book I, Lect. 1; Book III, Lect. 1-6. Medieval Political Philosophy; A Sourcebook. Edited by R. Lerner and M. Mahdi, with the collaboration of E. L. Fortin. New York : The Free Press, 1963, pp. 298-344.

مارسيلوس أوف بادوا (حوالى ١٢٧٥ - ١٣٤٢)

مارسيلوس أوف بادوا Marsilius of Padua الذى يأخذ كتابه الرئيسى عنوان «المدافع عن السلام» (١٣٤٢) مفكر أرسطى مسيحي. بيد أن مسيحيته وأرسطيته تختلفان أتم الاختلاف عن معتقدات الأرسطى المسيحى الأكثر شهرة «توما الإكوينى». فقد عاش «مارسيلوس» كما يبدو فى عالم غير عالم الإكوينى. لا يشير فى كتابه كله «المدافع» إلى الإكوينى سوى مرة واحدة، ولكن حتى عندما يزعم أنه يقتبس منه، فإنه لا يقتبس فى واقع الأمر إلا قول كاتب مسيحي آخر ذى سلطة موثوق بها، اهتم الإكوينى باسم ذلك الكاتب^(١) فى جمع قام به. لقد قبل الإكوينى السياسة الكنسية التقليدية للكنيسة الرومانية. ويسلم «مارسيلوس» بأن الكهانة المسيحية تأسست إلهيا من حيث إنها تتميز عن العلمانية المسيحية، وكلاهما جزء من النظام المسيحى، بيد أنه ينكر أن الترتيب الهرمى الكنسى تأسس إلهيا. فهو يرى أن كل الكهنة المسيحيين متساوون أساساً فى كل النواحي التى تتعلق بالحق الإلهى. كما أنه ينكر أن أى كاهن، حتى لو كان أسقفًا أو بابا، يمتلك عن طريق الحق الإلهى، أيا من هذه السلطات: سلطة الأمر أو سلطة الإجبار، وسلطة التقرير عما إذا كان يجب ممارسة الإجبار، وكيف ضد المرتدين والهرطقة، سواء أكانوا رعايا أم أمراء، وسلطة تحديد ما هو أرثوذكسى وما هو هرطقى بطريقة ملزمة من الناحية الشرعية. غير أننا لا نستطيع أن ندخل فى بحث نظرية «مارسيلوس» عن الكنيسة، على الرغم من أنها ذات أهمية سياسية عظيمة، بصفة خاصة أثناء عهد الإصلاح الدينى؛ لأن هذه النظرية تنتمى إلى لاهوت سياسى، وليس إلى فلسفة سياسية. ولا نشوه، باتباع هذا التمييز، تعاليم «مارسيلوس»؛ لأنه هو نفسه يميز طوال عمله التعاليم السياسية التى «يبرهن» عليها «برهان بشرى» عن التعاليم السياسية التى يوحى بها الله بصورة غير مباشرة أو بصورة مباشرة، ويقبلها من ثم الإيمان البسيط من حيث إنه يتميز عن العقل^(٢). ولا ينكر هذا أن مبدأ نظريته فيما يخص الكهانة

المسيحية تمد بالمفتاح لحل كل الصعوبات التي يواجهها في عمله؛ لأن هذا المبدأ يفسر انحرافه الواضح عن تعاليم أرسطو.

أما بالنسبة لمبادئ الفلسفة السياسية، فإن «مارسيلوس» يقدم نفسه بأنه متابع دقيق لأرسطو، «الفيلسوف الإلهي» أو «الحكيم الوثني»^(٣). فهو يتفق بوضوح مع أرسطو فيما يخص غرض الدولة، فالدولة توجد من أجل الحياة الخيرة، وتكمن الحياة الخيرة في الاهتمام بالنشاط الذي يصبح إنساناً حراً؛ أعنى في ممارسة فضائل النفس العملية، والنفس النظرية التأملية أيضاً. وبينما «تبدو» السعادة العملية أو المدنية غاية الأفعال البشرية، فإن نشاط الميتافيزيقي أكثر كمالاً من نشاط الأمير الذي هو الرجل النشط أو الشخص السياسي الذي ليس له مثل^(٤). ويتفق «مارسيلوس» مع أرسطو، صراحة، فيما يخص غرض الدولة من حيث أنه الأساس للأنواع الأخرى من العلل (المادية، والصورية، والفاعلة) للدولة وأجزائها. ويتفق معه بصراحة في مسائل أخرى كثيرة جداً. وله تحفظ واحد فقط على أرسطو وهو أن أرسطو لم يعرف مرضاً خطيراً للغاية من أمراض المجتمع المدني؛ لم يعرف «شيئاً شريراً، هو العدو المشترك للجنس البشري» الذي يجب استئصاله. وهذا الجهل لا يقلل من حكمة أرسطو السامية. فلم يعرف أرسطو «الوباء» الذي نتحدث عنه؛ وهو لم يستطع أن يعرفه، لأنه النتيجة العارضة لمعجزة، ولم يستطع الشخص الأكثر حكمة أن يتنبأ به حتى بصورة أقل من المعجزة نفسها. أما المعجزة فهي الوحي المسيحي، والمرض الخطير نشأ من مزاعم الترتيب الهرمي المسيحي، تلك المزاعم التي لم يدعمها الكتاب المقدس، وبلغت ذروتها في فكرة الاكتمال البابوي للسلطة. ويعلن «مارسيلوس» أن هذا هو المرض السياسي الوحيد الذي يعالجه، لأن الأمراض الأخرى عالجها أرسطو على نحو صحيح^(٥). ولذلك يجب على المرء ألا يتوقع أن يجد تقديمًا كاملاً لفلسفة سياسية في كتاب «المدافع...» فالعمل يُعد نوعاً من الملحق لذلك الجزء من كتاب أرسطو «السياسة» الذي قد يقال إنه يعالج أمراض المجتمع المدني.

ومع ذلك فعدم إدراك أرسطو لمرض واحد، وإن كان خطيراً بصورة غير

عادية، من أمراض المجتمع المدني ليس سوى الجانب العكسى من خطئه الأساسى لأنه كان وثنياً. ولا يؤثر هذا الخطأ على فلسفته السياسية بصورة مباشرة إلا فى مسألة واحدة، أى فى التعليم الذى يخص الكهانة. فهو لم يعرف الكهانة المسيحية الحقيقية، وإنما عرف الكهانة الوثنية فقط. ولا يعنى ذلك أن تعليمه الذى يخص الكهانة خاطئ تماماً. فعلى العكس، هذا التعليم صحيح بوجه عام داخل الفلسفة السياسية. لقد رأى، بوضوح وجلاء أن الكهانة تكون جزءاً ضرورياً من الدولة، حتى جزءاً نبيلًا، ولكنها لا يمكن أن تكون الجزء الحاكم لأن الكهنة لا يمكن أن تكون لديهم سلطة الحكم، أو سلطة القضاء. كما أنه يرى بوضوح أنه لا يمكن أن يُترك تمامًا لأهواء الأفراد أن يصبحوا كهنة أم لا؛ لأن عدد الكهنة، ومواصفاتهم أيضاً، وبصفة خاصة السماح للأجانب بممارسة مهنة الكهانة فى الدولة، يخضع لقرار حكومة الدولة. ولا يعارض الوحي المسيحى هذا التعليم المبرهن عليه^(٦)؛ لأن الوحي يفوق العقل بالفعل، ولكنه ليس ضد العقل. ولا يقتصر الأمر على ذلك فقط. فأرسطو لم يعرف بالفعل الأساس الحقيقى للكهانة التى لا يمكن أن تكون سوى وحي إلهى. غير أن أرسطو إذا لم يكن قد عرف ذلك، فإن فلاسفة آخرين (الذين لم يؤمنوا بوصفهم فلاسفة بحياة أخرى) لم يقبلوا القوانين الإلهية التى تلازمها جزاءات فى حياة أخرى؛ لأنهم أقروا بأن هذه الجزاءات تحت غير الفلاسفة على أن يتجنبوا الرذائل، ويعملوا على تنمية الفضائل فى هذه الحياة الراهنة. إن المسيحية هى بحق قانون إلهى، والإيمان المسيحى بالعقوبات والجزاءات بعد الموت هو الإيمان الصحيح؛ فعلى أساس الإيمان المسيحى قد يقول المرء بالتالى أن الدولة تتجه نحو هذه السعادة الدنيوية، والنعيم الأخرى. لكن لأنه لا يمكن معرفة الغاية الأخرى، ولا يمكن البرهنة عليها، فإنه يجب على الفلسفة السياسية أن تتصور هذه الغاية على أنها وسيلة مسلم بها لتحقيق هذه الغاية الدنيوية. وإلى جانب ذلك بينما تهتم المسيحية، بالحرص أو بصورة أساسية بالحياة الأخرى، فإنها تجعل أيضاً مصير الناس فى العالم الآخر يعتمد على كيفية حياتهم فى هذا العالم، كما أنها تزعم أن الإيمان بالعقوبات والجزاءات بعد الموت مفيد، أيضاً من الناحية السياسية^(٧).

وبالتالى فإن برهان الفلاسفة الوثنيين صحيح، ويُقال من ثم إنه يكون جزءاً من التعليم السياسى المبرهن عليه. وعلى أية حال يفضى هذا البرهان إلى التصور الفلسفى الذى قبله «مارسيلوس» عن «الطائفة» من حيث إنها مجتمع يكونه الإيمان بقانون إلهى معين، أو دين معين؛ ويضم هذا التصور كل القوانين الإلهية المزعومة والصحيحة على حد سواء؛ لأن حقيقة الدين الصحيح تخلص الفلسفة من حيث إنها فلسفة. وهذا التصور المحايد دينياً عن «الطائفة» هو جزء أساسى من العلم السياسى عند «مارسيلوس»، مثلما أنه كذلك بالنسبة للعلم السياسى عند الفارابى^(٨). إنه يؤدى إلى التصور العقلى للكهانة الذى وفقاً له يكون الكهنة أساساً معلمين، وليسوا حكاماً أو قضاة لأن الوظيفة الأساسية للكهنة فى أى قانون إلهى هى أن يعلموا نظرية مفيدة عن ما بعد الحياة، أو بصورة أكثر عمومية أن يعلموا القانون الإلهى الذى يؤمن به مجتمعهم. إن الكهنة هم المعلمون الوحيدون الذين يكونون بوصفهم معلمين جزءاً من الدولة^(٩). إن الكهنة يكونون وفقاً لكتاب أرسطو «السياسة» بالفعل واحداً من الأجزاء الستة للدولة، لكن وظيفتهم لا تتمثل فى التعليم. ومع ذلك فإن انحراف «مارسيلوس» عن أرسطو فى هذه المسألة لا يقوم على سوء فهم؛ فهو ينحرف عن نص معلمه ولا ينحرف عن روحه. وعن طريق تأكيد «مارسيلوس» أن الكهانة هى الجزء الوحيد للدولة الذى يُخصص أساساً للتعليم فإنه يوجه انتباهنا إلى الواقعة الأكثر أهمية التى تقول كما يرى أرسطو إن الفلاسفة من حيث إنهم بعيدون عن كونهم الجزء الحاكم من الدولة المثالية كما يرى أفلاطون أيضاً ليسوا حتى بوصفهم كذلك جزءاً من أى دولة؛ لأن غاية الدولة من حيث إنها دولة ليست الكمال النظرى التأملى لأن المدن والأمم لا تتفلسف.

إن الواقعة التى تقول إن الفلاسفة الوثنيين بوجه عام، وأرسطو، بوجه خاص، قد فصلوا وأسهبوا القول فى التعليم العقلى الذى يخص الكهانة، لا تعنى أن تعليم أرسطو كله فى هذه المسألة صحيحاً. ففعل الكاهن، كما يرى أرسطو ليس أقل نبلاً أو كمالاً من فعل الحاكم، غير أن فعل الكاهن فى «قانون المسيحيين»، وفى هذا

القانون فقط هو الأكثر كمالاً من الجميع. ويرى أرسطو أنه يجب أن يكون الكهنة أشخاصاً كبار السن فقط من الطبقة العليا، وتلك مسألة أخرى أنكرتها المسيحية. وأخيراً، يرى أرسطو أن الكهنة مواطنون ببساطة، لكن لأن الكهنة المسيحيين ينبغي أن يقلدوا المسيح فينبغي بالتالى أن يعيشوا فى الفقر والتواضع الدينى اللذين تحدث عنهما الإنجيل، ويبدو من ذلك أنه يجب ألا تكون لهم علاقة بالأشياء التى تخص قيصر (١٠).

إن أمراض الدولة التى ناقشها أرسطو تعرض هذا النوع من الحكومة أو ذاك للخطر، أو تجعل الحكومة الصالحة مستحيلة. لكن الأمراض التى يهتم بها كتاب «المدافع» تجعل، فى رأى «مارسيلوس»، أى حكومة مستحيلة؛ لأنها تحطم وحدة الحكومة والنظام المشروع، أو تسبب فوضى دائمة؛ لأنها تتمثل فى الاعتقاد بأن المسيحى يخضع فى هذا العالم لحكومتين (وهما الحكومة الروحية، والحكومة الدنيوية) لا بد أن تتصارعا. إن المرض لا يعرض فحسب الحياة الخيرة أو ثمار السلام التى توجد من أجلها الدولة للخطر، وإنما يعرض الحياة المحضة أو السلام المحض الذى لا يكون سوى شرط لتحقيق الغاية الحقيقية للدولة، مع أنه شرط ضرورى. ونستطيع أن نرى من هذا كم يكون عنوان عمل «مارسيلوس» مناسباً. إذ إن العمل دفاع ليس عن الإيمان، بل عن السلام، ولا عن شىء سوى السلام، وليس لأن السلام هو الخير الأقصى، أو الخير السياسى الوحيد، ولكن لأن العمل يهتم أساساً بمرض العصر. وليس هذا هو السبب فى أن «مارسيلوس» يخفض ظاهرياً رؤاه. وهكذا فإنه يجرد من المسألة التى تخص نظام الحكم الأفضل دون أن ينكر أهميته على الإطلاق، فأى نظام حكم أفضل من الفوضوية. وهكذا فإنه يهتم بقانون محض؛ أى بقانون من حيث إنه قانون أكثر من قوانين خيرة، أو القوانين المثالية، ويهتم بحكومة محضة أكثر من الحكومة المثالية. وهكذا، فإنه يرضى بإجماع محض من حيث إنه معيار الشرعية بوصفه يتميز عن مستوى الإجماع. ويبدو أن أرسطو قد احتاط ضد ورطة «مارسيلوس». فعندما يقول «مارسيلوس» بالفعل إن القانون من حيث إنه قانون يجب ألا يكون خيراً أو عادلاً، بينما يجب أن يكون

القانون الكامل عادلاً، فإنه يتفق تماماً مع ملاحظة أرسطو وهى أن الحاكم لا يقلل من كونه حاكماً أن يكون ظالماً أو مع عبارة أرسطو، أو الحس المشترك التى تجعل لنا الحق فى أن نتكلم عن القوانين السيئة أو الظالمة؛ فضلاً عن الواقعة التى تذهب إلى أنه عندما يقابل أرسطو العبودية بالطبيعة بالعبودية بالقانون، فإنه لا يعنى بالتأكيد بالقانون أن يكون قانوناً عادلاً. وعندما يجرد «مارسيلوس» أحياناً أو غالباً، الواقعة التى تقول إن الدولة منظمة نحو الفضيلة، فإنه يسلك فى اتفاق تام مع ملاحظة أرسطو التى تقول إن كل المدن لا تهتم فى الغالب بالفضيلة، وهى ملاحظة لم تمنع أرسطو من أن يسمى هذه المدن السيئة «بالمدين» (١١).

لقد كان تحفظ «مارسيلوس» الوحيد ضد أرسطو هو النتيجة المباشرة للواقعة التى تقول إن أرسطو كان وثنياً. وهو لا يخص الفلسفة السياسية، أو التعليم السياسى إلا بصورة عارضة، ومع ذلك، فإن السياسة المثالية كما يرى أرسطو هى حكم النبلاء الذين يحكمون مدنها؛ أى مجتمعاً صغيراً نسبياً، وهم يستطيعون أن يفعلوا ذلك؛ لأنهم أناس ذوو ثروة. فكيف يمكن تصور أن يكون هؤلاء الأشخاص حكاماً فى مجتمع مسيحي حيث يجب أن يحكموا كهنة مسيحيين، ويحكموا الكنيسة بالتالى؟ لأن نشاط الكاهن فى مجتمع مسيحي أكثر نبلاً من نشاط الحاكم. وفضلاً عن ذلك، فإن الكنيسة كلية. وأخيراً لا بد أن يعيش الأشخاص الأخيار فى مملكة المسيحية؛ أعنى أن يعيش المسيحيون الأخيار، فى الفقر الذى حث عليه الإنجيل. وتلك هى المشكلة التى اعتقد «مارسيلوس» أنه يجب أن يقدم لها حلاً، وأنه قد قدم لها حلاً.

ويمكن أن تُحل مشكلة كيف يتم التوفيق بين مبدأ أرسطو (وهو أن الأشخاص المكرسين للنشاط العملى الأكثر نبلاً ينبغى أن يحكموا بما لهم من جدارة) والمبدأ المسيحي (وهو أن نشاط الكاهن أكثر نبلاً من نشاط الشخص النبيل) بالطريقة الأكثر وضوحاً وبساطة عن طريق نظرية الكثرة البابوية من السلطة. ويتجنب «مارسيلوس» هذه النتيجة داخل حدود الفلسفة السياسية عن طريق تعليم يقول إن السلطة السياسية الأساسية فى كل دولة ليست الحكومة أو القطاع الحاكم، وإنما

المشرع البشرى، والمشرع البشرى هو الشعب؛ أى المجموع الكلى للمواطنين. يؤكد «مارسيلوس»، إذا عبرنا عن ذلك بلغة روسو، أن صاحب السيادة الوحيد هو الشعب، ولكنه يقرر أنه يجب أن نميز صاحب السيادة عن الحكومة. وهكذا فإنه ينجح فى إخضاع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين؛ أى إخضاع الأرستقراطية للناس أو للشعب المسيحى. لكن يبدو أنه عندما يأخذ هذه الخطوات، فإنه يحيد عن تعليم أستاذه العظيم؛ الذى يفترض أنه وحد صاحب السيادة بالحكومة، وفضل علاوة على ذلك، سيادة أو حكومة النبلاء (أى الأرستقراطية) على سيادة أو حكومة الشعب (أى الديمقراطية).

لم يتخلص «مارسيلوس» من الصعوبة عن طريق قبول تأكيدات أرسطو التى وفقاً لها تكون الديمقراطية، أو حكم العوام نظام حكم سيئ، ولا يكون الفلاحون، والصناع، وجامعو المال، الذين يكونون العوام، بالمعنى الدقيق هم أجزاء الدولة. ولكنه بالأحرى يزيد الصعوبة بأن ينسب إلى أرسطو نفسه هذه الفكرة. لابد أن تكون السلطة التشريعية فى أيدي المواطنين جميعاً؛ أى أنه ينبغي أن يختار المواطنون كلهم الحكومة، وينبغي أن يكونوا مسئولين عنها، أى أنه ينبغي أن تحكم الحكومة بتمسك صارم بالقوانين، وإذا اعتدت على القانون، فإنها تتعرض للعقاب عن طريق كل المواطنين. هذا التعليم الذى يُنسب إلى أرسطو هو أكثر ديمقراطية من فكرة أرسطو الحقيقية: لأن العامى يجب أن يلعب دوراً عظيماً للغاية، إن لم نقل دوراً حاسماً، فى المجموع الكلى للمواطنين، كما يفهمه «مارسيلوس». ويتوحد البرهان الذى يدعم به «مارسيلوس» تعليمه لصالح العوام، فى الغالب مع الحجة التى قدمها أرسطو لصالح الديمقراطية، ونظر إليها أثناء صعوده من أنظمة الحكم الخاطئة إلى الأرستقراطية (أو الملكية). ولم يسأ «مارسيلوس» من أن يقتبس بوضوح من أرسطو فى هذا السياق، على الرغم من أن الاقتباس لم يكن بدون سوء تأويلات غريبة. مع أن صمته التام فى هذا السياق عن حجة أرسطو غير الديمقراطية، هو أمر أكثر غرابة. فهو يقرر الحجة غير الديمقراطية، ولكنه يغفل أى إشارة إلى أرسطو. إنه لا يستشهد إلا بحجة واحدة على الموقف غير الشعبى وهى

قول الملك الحكيم «سليمان» «عدد الحمقى لا متناه». ولم يستشهد «مارسيلوس» بأى فقرة من الكتاب المقدس فى برهانه الشعبى؛ ولذلك فإنه يربكنا للحظة بأن يجعلنا نعتقد أن الكتاب المقدس، أو على الأقل الملك سليمان، قد يحبذ الأرستقراطية. وعلى الرغم من أنه يتخلص من هذا الإمكان عن طريق افتراض أن سليمان الحكيم ربما يعنى بالحمقى الكفرة الذين مع أنهم حكماء فى العلوم الدنيوية، فإنهم حمقى بصورة مطلقة؛ لأن حكمة هذا العالم، كما يرى بولس^(*)، هى حمق بالنسبة لله. وينجم عن هذا أن الإنسان المخلص، وبالتالي كل الجمهور الأكثر إخلاصاً هو الحكيم بحق، ومؤهل لأن يشرع قوانين، ويختار ملوكاً أو قضاة.

وثمة ملاحظة أخرى على الأقل لمارسيلوس تبين أن إيمانه بكفاءة الشعب على العموم مغروس فى اهتمامه، ليس بالسلطة من حيث هى كذلك، وإنما بالسلطة فى العالم المسيحى. فهو يقول بالفعل إن ضرورة إعطاء الجمهور السلطة لأن يشرع، وأن يختار الموظفين هى أقل وضوحاً من ضرورة أن يعهد إلى الجمهور السلطة لأن يختار الكهنة، ويبعدهم عن وظائفهم الكهنوتية؛ لأن الخطأ فى اختيار الكاهن يمكن أن يؤدى إلى موت أذى، وإلى ضرر جسيم فى هذه الحياة. ويكمن هذا الضرر فى إغواء النساء أثناء المحادثات السرية التى يعترفن أثناءها بالخطيئة للكاهن. ويتضح أن المواطن الأكثر بساطة، وبالتالي بالتأكيد الجمهور المخلص يستطيع أن يحكم على الوثوق بأى كاهن فرد فى هذه المسائل مثلما يستطيع الأشخاص الأكثر ثقافة وتعليماً؛ وقد يعرف الجمهور الأكثر بساطة هذه الشئون بصورة أفضل من المثقفين والمتعلمين. كما يفترض «مارسيلوس» أن كل المخلصين الذين يوجههم «الروح القدس» فى مناقشاتهم، من حيث إنهم يتميزون عن المجموع الكلى للمواطنين من حيث إنهم مجرد مواطنين، هم معصومون من الخطأ^(١٢). وكثيراً ما يزودنا نموذج

(*) «ألم يُجهلّ الله حكمة هذا العالم...؟» رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنتوس. الإصحاح الأول: ٢٠ (المراجع).

الكنيسة فى صورتها الأكثر نقاء، التى لا يوجد فيها على الإطلاق أمراء مسيحيون، بأكثر الحجج الأكثر أهمية على الحكومة الشعبية، وتتكون الكنيسة فقط من الكهنة والجمهور من غير هؤلاء الكهنة من حيث إنهم رعايا. ولم تكن الكنيسة تعنى بدقة فى هذه الحقبة سوى المجموعة الكلية من المخلصين، وبالتالي فإن كل المسيحيين هم أعضاء الكنيسة. وبالتالي لابد من تعديل التمييز التقليدى بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب. فوفقاً لممارسة الكنيسة الأولى يخص اختيار كل المناصب الكهنوتية الأعداد الغفيرة من المخلصين. وهذا البرهان لا يضعفه، بل يقويه القول بأن الجمهور الغفير فى الكنيسة الأولى لم يكن متحضراً، كما كان قليل الخبرة. فحتى إذا اعتاد الجمهور اختيار الأساقفة فإن هذا الإجراء هو الأكثر ملاءمة بعد أن يرسخ الإيمان فى الرعايا والأمراء (١٣).

دعنا نعود إلى نطاق الفلسفة السياسية، ونتأمل نظرية «مارسيلوس» عن المشرع البشرى بصورة أكثر إمعاناً إلى حد ما. إنه يخصص فصلين كاملين من بين اثنين وخمسين فصلاً لتأكيد هذه النظرية، والبراهين عليها، والدفاع عنها. وهو يقدم ثلاثة براهين، يضيف إليها برهاناً رابعاً، لكن هذا البرهان الرابع ليس إلا تلخيصاً للثلاثة الأولى كما يقول. وهذه البراهين هى:

١ - يجب أن تنتمى السلطة التشريعية إلى أولئك الذين يمكن أن تنبثق عنهم أفضل القوانين، بيد أن هذا هو مجموعة المواطنين كلهم والسبب هو أن المرء لا يضر نفسه عن وعى، وبالتالي قد نضيف، عندما يفكر كل واحد فى مصلحته، فإنه لن يغفل مصلحة أحد أو سوف تكفل مصلحة الجميع على الوجه الصحيح.

٢ - يجب ألا تنتمى السلطة التشريعية إلا إلى أولئك الذين يستطيعون أن يضمنوا أنه سوف تراعى أفضل القوانين أثناء التشريع. بيد أن هذا هو مجموعة المواطنين كلهم؛ لأن كل مواطن يراقب القانون بصورة أفضل، حتى إذا لم يكن جيداً، «ما يبدو أنه يفرضه على نفسه»؛ وليس السبب أن كل مواطن شخص حر فقط؛ أعنى أنه لا يخضع لسيد، وإنما لأنه يرغب فى أن يكون شخصاً حراً. وقد نلاحظ أن هذه الحجة تسبب مشكلة لم يناقشها «مارسيلوس» على

الإطلاق فيما يتعلق بما أنعم الله به، ولم يناقش بالتالى حتى القانون الذى يفرضه المرء على نفسه من الناحية الظاهرية.

٣- ينبغى أن يعرف الجميع ما يمكن أن يفيد كل شخص ويضره، وبالتالى ما يفيد الجميع، ويضرهم، حتى إن الجميع وكل شخص يستطيع أن يبلغ الفائدة، ويدفع الضرر. والدفاع عن النظرية مصاغ فى ثلاث حجج أخذت أساساً من البرهان الشعبى الذى قدمه أرسطو. ويوضح «مارسيلوس» فى الحجة الثانية من المجموعة الأخيرة للحجج خطر الثقة فى السلطة التشريعية التى تعطى لقلة من الحكام أو لفرد واحد فى إشارة إلى طابع القانون فى النظام الأوليجاركى أو نظام الطغيان»^(١٤). وهكذا يبدو أن أطروحة «مارسيلوس» الشعبية مستمدة من مذهبه المناوئ للكنيسة.

لا ينسب «مارسيلوس» السلطة السياسية الأساسية، أى سلطة المشرع البشرى، إلى جملة المواطنين كلهم فحسب، بل إلى «جملة المواطنين كلهم، أو جزئها الأقوى، أو الأسمى». ولا يعنى بالتأكيد بجزئها الأقوى أو الأسمى الأكثرية غير المؤهلة. فلا بد أن يفهم الجزء الأقوى أو الأسمى الذى يحل محل جملة المواطنين كلهم، بأنه الأسمى كما وكيفاً، حتى إن العوام قد لا يكونون تحت رحمة الناس الفضلاء تماماً، ولا يكون هؤلاء تحت رحمة العوام. وقد يسمى التدبير الذى خططه «مارسيلوس» «بالبولتيا» Polity - أى وسط بين الأوليجاركية والديمقراطية - إن لم يكن من أجل الواقعة التى تقول إن «البولتيا» صورة من صور الحكومة، بينما يتكلم «مارسيلوس» عن صاحب السيادة من حيث إنه يتميز عن الحكومة. وفضلاً عن ذلك، بينما يشارك كل الناس تماماً فى المناقشة والتشريع فى الديمقراطية، بالمعنى الموجود عند أرسطو، فإن «مارسيلوس» يحتفظ بهذه الوظائف للحكومة أو للقطاع الحاكم، من حيث إنه يتميز عن جملة المواطنين كلهم، أو القطاع الأكثر قوة وسمواً^(١٥). وعلاوة على ذلك قد يوكل المشرع البشرى سلطته التشريعية إلى شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، كما بين «مارسيلوس» من قبل فى الفصول التى خصصها بوضوح لتعريف المشرع البشرى. وهكذا يقر «مارسيلوس» لسيادة الشعب بأن تبقى قابضة ومستكنة تماماً. وفى اللحظة نفسها التى يصرح فيها بالفضيلة

السامية، وهى مشاركة كل شخص فى التشريع بالفعل، فإنه يستبعد المشاركة من حيث إنها غير ملائمة. ولا بد أن يمضى المرء إلى أبعد ويقول إنه يتراجع عن المبدأ الخالص للسيادة الشعبية. فهو يقارن موقف القطاع الحاكم فى الدولة بموقف القلب فى الجسم البشرى لأنه ذلك القطاع الذى يصب فى قالب القطاعات الأخرى للدولة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن القطاع الحاكم ليس مستمدا من صاحب سيادة موجود من قبل، أى المشرع البشرى، أو الشعب؛ أعنى أن الكل الذى يتكون من جميع قطاعات الدولة فى تناسبها الملائم، ولكنه يكون بالأحرى علة صاحب السيادة المزعوم. وبناء على هذا يقارن «مارسيلوس» موقف القطاع الحاكم فى الدولة بموقف المحرك الأول فى الكون، أعنى بالإله الأرسطى الذى لا يخضع بالتأكيد لقوانين صنعتهما الأجزاء الأخرى من الكون، وباختصار، يعود «مارسيلوس» إلى وجهة النظر الأرسطية التى بناء عليها يتحد المشرع البشرى (أى صاحب السيادة) مع القطاع الحاكم (أى الحكومة)، أو بناء عليها يتحد القطاع الأكثر قوة وسموا مع القطاع الحاكم؛ لأن القطاع الحاكم، فى كل نظام سياسى ثابت ومستقر، سواء تكون من شخص واحد أو من قلة، أو من كثرة، هو القطاع الأكثر قوة أو سموا بالفعل. ويوحّد «مارسيلوس» بوضوح حتى الحاكم بالمشرع عن طريق استدعاء الأباطرة الرومان المشرعين. ولم يقل إن المشرع البشرى يستطيع أن يعطى الحاكم «السلطة الكاملة» ويمضى أبعد ليقول إن الحاكم يدين بموقفه «للمشرع البشرى، أو أى إرادة بشرية أخرى». إن الحاكم قد يدين بموقفه لإرادته الخاصة^(١٦).

وإذا كان القطاع الحاكم هو المشرع، فإنه لا يستطيع أن يخضع للقانون فحسب. فحتى فى الجمهورية؛ حيث لا يكون أى فرد هو المشرع، ولا يكون من ثم، فوق القانون، فإنه من الضرورى أحيانا بالنسبة للقاضى الفرد أن يفعل بصورة غير مشروعة لكى ينقذ الجمهورية، كما فعل شيشرون عندما أحبط مؤامرة كاتيلينا^(*)، وعندما يفترض مارسيلوس أن الحاكم لا يخضع إلا للقانون الإلهى، فإنه يجب

(*) كاتيلينا Catilin سياسى رومانى كان حاكما لأفريقيا (٦٦-٧٦ ق.م) اشترك فى مؤامرة لاغتيال قناصلة روما، أحبطها شيشرون وكان قنصلا فى ذلك الوقت (المراجع).

علينا أن لا ننسى أنه يرى أن هذا القانون الإلهي لا يستطيع العقل الإنسانى أن يعرفه، ولا يمتلك، من حيث إنه كذلك سلطة قهرية فى هذا العالم. فضلاً عن ذلك، إذا كان القطاع الحاكم (أى الحكومة) هو المشرع (أى صاحب السيادة)، فإن الحكومة لا تخضع للعقوبة فى حالة سوء التصرف للسبب نفسه الذى من أجله لا يخضع الشعب صاحب السيادة فى الفرض الشعبى للعقوبة^(١٧). ونوجز ذلك فنقول، إنه على الرغم من النعمة الدجماطيقية لتعاليم مارسيلوس الشعبية، فإنه يبرهن على أنها مؤقتة أو تجريبية، وإن كان بطريقة مختلفة، مثل الحجة الديمقراطية فى كتاب «السياسة» لأرسطو.

إن خاصية كتاب «المدافع عن السلام» منظوراً إليه على أنه رسالة فى الفلسفة هى أنه يعلن بالتأكيد نظرية السيادة الشعبية، ويتراجع عنها فى الوقت نفسه بصورة دقيقة. ما معنى التناقض المذهل الذى يخص الأساس الخالص للمجتمع السياسى؟ ما معنى تذبذب مارسيلوس بين المذهب الشعبى، وما يمكن أن يسميه المرء بالمذهب الملكى المطلق؟ قد يقول المرء أنه ينحاز إلى الشعب عندما يفهم الشعب فى مقابل الكهانة ولا شىء آخر، وأنه ينحاز إلى الأباطرة الرومان فى العصر القديم أو الوسيط ضد البابوات، وبمعنى آخر؛ يختفى التناقض حالما يفترض المرء، كما فعل بعض الإسكولائيين، أن كتاب «المدافع» لا يبعث على شىء سوى المذهب المناوى للكنيسة. إنه يحتاج إلى أساس شعبى لحججه المناوئة للكنيسة؛ لأنه كان يتحتم عليه أن يرفع الأمر من الآراء المقبولة التى تخص الكنيسة إلى العهد الجديد. ولا يقدم العهد الجديد تدعيماً لافتراض مارسيلوس الذى يقول إن الحكام المسيحيين العلمانيين فقط من حيث إنهم يتميزون عن الكهنة يجب أن يحكموا الكنيسة فى كل شىء يؤثر على مصير الناس فى هذا العالم (أى عقاب الهرطقة والمرتدين والحرمان من الكنيسة، ومصادرة الأملاك، إلخ)؛ بينما يقدم تدعيماً لحاجة الخضوع للملوك المطلقين، أو للمستبدين، غير أن العهد الجديد يقدم من الناحية الظاهرية تدعيماً لوجهة النظر التى تقول إن القرارات فى هذه المسائل توكل إلى مجموعة المخلصين كلها من حيث إنها تتميز عن الكهنة فقط. ومجموعة المواطنين كلها» عند «مارسيلوس» ليست سوى المقابل الفلسفى، أو العقلى «لمجموعة المخلصين كلها»،

ويحتاج إلى هذا المقابل لكي يزود مذهبه المناوئ للكنيسة بأوسع أساس ممكن لكل من العقل والوحي اللذين يتكلمان ضد حكم الكهنة. ويعنى هذا التفسير أن التناقض الذاتى الأساسى الذى يميز كتاب «المدافع...» هو النتيجة الواعية لإستراتيجية واعية. ويمكن الدفاع عن كل من التفسير ومضمونه، على الرغم من أنهما لا يفسران الخصائص اليقينية لفكر مارسيلوس الشعبى، أو لا يفسران الطابع الجوهرى لصنوف الإستراتيجية التى تشبه الإستراتيجية التى تُنسب بحق إلى مارسيلوس. إنهما يخفقان فى تفسير الطابع الجوهرى لصنوف الاستراتيجية لأنه لا يكفى أن نتصور «مارسيلوس» على أنه ربما يكون ماهراً، وإنما نتصوره بالأحرى على أنه سياسى، أو مدافع لا يتحرج من شىء.

ولكى نجد طريقة للكشف عن المشكلة، دعنا ننظر فى نظرية مارسيلوس التى لم تتأثر لا باللاهوت السياسى، ولا بمشاغل معادية لللاهوت؛ أعنى نظريته عن الملكية، أو النظام الملكى. إنه يقول إن الملكية «ربما» تكون أفضل صورة للحكومة، بيد أنه يجعل مهمته أن يناقش مسألة ما إذا كان يمكن تفضيل الملكية الوراثية أو الانتقائية. ولا يخصص لهذا الموضوع سوى فصل واحد، ولكن هذا الفصل أطول من الفصلين مأخوذين معا اللذين يُقصد منهما ظاهرياً تأسيس سيادة شعبية. إنه يقرر تفضيل ملكية انتقائية مفهومة بصورة دقيقة؛ أعنى تفضيل ملكية يتم فيها اختيار وانتقاء كل ملك، وليس ملكاً ونسله. وقد يسلمه هذا القرار إلى البابا، ولكن بتشابه عظيم بالإمبراطور الألمانى الذى كان مشغولاً فى ذلك الوقت فى صراع مرير مع البابا والذى سرعان ما أصبح حامى مارسيلوس؛ ولكن لا يسلمه إلى الملك الفرنسى مثلاً^(١٨). وعلى الرغم من أنه ضرورى لنجاح مغامرته - أعنى المغامرة التى تهدف إلى استئصال السيادة البابوية للسلطة وكل ما يذكر بها - لكى يبلغ الإرادة الخيرة لكل الأمراء العلمانيين. ولذلك يمكن افتراض أن تفضيله للملكية انتقائية على ملكية وراثية ينتمى إلى تعليمه السياسى النهائى، أو الجاد. إنه لم يناقض بالتأكيد هذا التفضيل على الإطلاق كما ناقض نظرية السيادة الشعبية. ويمكن أن تُرد حجته لصالح الملكية الانتقائية إلى اعتبار وحيد. وهو أن الخاصية

الأكثر أهمية للحاكم هي الفطنة؛ لأن التنوع اللانهائي للشئون البشرية لا يسمح بتنظيم كاف عن طريق القوانين، ولا تأتي الفطنة عن طريق الوراثة. إن الفطنة؛ أعني الحكمة العملية في مقابل المهارة المحضة، لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة الأخلاقية والرزيلة والعكس صحيح. كما أن الفطنة مطلوبة بصفة خاصة لتشريع القوانين الخيرة والعادلة. ومن ثم بينما تكون الفطنة ذات أهمية عظيمة، فإنها نادرة؛ إذ إن الطبيعة لم تنتج إلا جزءاً من الجنس البشرى مزوداً بالفطنة، ومع ذلك فإن أناساً قلائل يجعلون هذا الإمكان فعلياً. والملاحظة السابقة لا تعنى أن الملكية الوراثة غير مشروعة؛ فهي لا تعنى سوى أن الملكية الوراثة أدنى من الملكية الانتقائية. فقد تكون الملكية الوراثة مفضلة على الملكية الانتقائية في بعض البلاد في جميع العصور، وتكون مفضلة في كل البلاد في بداية حياتها السياسية، عندما لا يزال كل الناس غير متحضرين. لأنه في بعض البلاد في جميع العصور، وفي كل البلاد في البداية أو في تدهورها وانحلالها، تكون الفطنة من حيث هي كذلك في أفضل الأحوال هي حمى أسرة واحدة، ولا يكون هناك بالتالي منتخبون فطنون. إن الملكية الانتقائية تفوق الملكية الوراثة لأنها تلائم دولة كاملة ومتحضرة، في حين أن الملكية الوراثة تلائم مجتمعاً لا يزال ناقصاً أو غير متحضر بصورة لا يمكن إصلاحها (١٩).

ومن ثم فإن هذه الملاحظة ذاتها تفضي إلى نتيجة هي أن حكم عدد من الأشخاص الفطنين؛ أعني الأرستقراطية لا يزال أكثر ملاءمة لدولة كاملة ومتحضرة من ملكية انتقائية، لأنه ليس هناك سبب لماذا إذا وجد عدد من الأشخاص الفطنين في دولة ما، كما هي الحال في الدولة الكاملة، فسوف يُحرم الجميع سوى شخص واحد، من أسمى ألوان الشرف لأن أولئك الذين يُحرمون بصورة جائرة من مشاركتهم العادلة في الحكومة يشغلون بصورة عادلة بالتحريض على العصيان. ويخصص «مارسيلوس» فصلاً بأكمله للبرهان على أن وحدة الحكومة التي لا يمكن الاستغناء عنها تفسد وتختل إذا تكونت الحكومة من عدد من الأشخاص، بدلاً من شخص واحد. وليست الملكية الوراثة فحسب، وإنما الملكية من حيث هي كذلك

ملائمة إلا فى أزمنة وأماكن، حيث تكون هناك قلة من أشخاص مناسبين لحكم الدولة، كما هى الحال مثلاً فى روما فى نهاية الجمهورية. إن الملكية هى النوع الملائم من الحكومة فى نظام وليس فى المجتمع المدنى الكامل. ولا تكون هذه الأرستقراطية من حيث إنها تتميز عن الملكية ممكنة إلا وفق الشروط الأكثر تفضيلاً، وبالتالي لا تناقض، إلا بصورة نادرة جداً، الواقعة التى تذهب إلى أنها نظام الحكم الطبيعى بصورة كبيرة. وإذا كان الكهنة هم كما ينبغى أن يكونوا عليه، فإن المجلس العام للكنيسة لا يمكن أن يتكون إلا من الكهنة كما يرى مارسيلوس؛ لأن المطلب الأكثر أهمية للمشاركة فى هذا المجلس هو المعرفة العميقة بالقانون الإلهى؛ أعنى الصورة العليا من الحكمة؛ غير أن الكهنة ليسوا على نحو ما ينبغى أن يكونوا عليه، وذلك يرادف قولنا من حيث المبدأ، إن الأرستقراطية أو حكم الحكيم هو النظام الأفضل، لأن الكنيسة لم تعد أرستقراطية؛ ولكن لأنها كما لا يسأم مارسيلوس من التكرار، أوليجاركية الآن، فإنها بحاجة إلى الإصلاح عن طريق القطاع الأفضل من العلمانيين، فالعلمانيون هم العنصر الشعبى فى الكنيسة. ويشير «مارسيلوس» داخل حجته الشعبية إلى أن استنباط القوانين وتفسيرها هو المهمة الملائمة للأشخاص الفطنين؛ أما الأعضاء الآخرون للمجتمع فإنهم ذوو فائدة قليلة فى هذه المسألة، وينزعجون فى تأدية عملهم الضرورى إذا طُلب منهم أن يفعلوا أكثر مما يفعلون من حيث إنهم يصدقون على القوانين بطريقة «شكلىة». ويبدو أن هذا الإقرار أو التصديق الشعبى على القوانين أمر مرغوب فيه بالفعل؛ لأنه ربما يجعل عامة الناس أكثر رغبة فى طاعة القوانين^(٢٠).

قد يفترض أن تردد «مارسيلوس» بين المذهب الشعبى والملكية المطلقة يشير إلى الأرستقراطية من حيث إنها الوسط الصحيح بين هذين الطرفين اللذين يوجد بهما عيب. فمن يكن فى صف السلطة المشرعة للملوك المطلقين ينتج عنه أيضاً فائدة حكومة ذات سيادة تتكون من أناس مدينة فطنين، كل واحد منهم يدين بمكانته إلى الانتخاب عن طريق نظرائه، وليس إلى اختيار شعبى، ومن يحبذ السلطة

التشريعية «للقطاع الأقوى أو الأسمى من جملة المواطنين كلهم» يرد ذلك إلى فائدة ما يكون في الحقيقة الجانب الأقوى أو الأسمى في كل مدينة وهو ليس حديث العهد، أو صغيراً، أو ليس أيضاً قديماً، أو متسعاً من أجل امتياز سياسى، أعنى المواطنين الأكثر فطنة وفضيلة. ويمتنع «مارسيلوس» عن الدفاع لصالح الملكية، بينما يدافع بالتأكيد لصالح سيادة شعبية لأن نظام الحكم الذى يحبذه قريب بالفعل لا من الديمقراطية، بل من «البوليتيا» أكثر من الملكية. وتشير حجته الشعبية فى الوقت نفسه عن طريق عيوبها البارزة للعيان مثلاً من «البوليتيا» تشير إلى أرستقراطية مقبولة لعامة الناس، لا بسبب الصفات الملازمة للأرستقراطية الأصلية فحسب من حيث إنها حكم المواطنين الأكثر فطنة وفضيلة، وإنما لأنها أيضاً تحترم الإحساسات المرفهة لعامة الناس. ويقدم «مارسيلوس» الحجة على الأرستقراطية فى أخف صورها؛ لأن هذه الحجة لا تقدم أساساً واسعاً بصورة كافية للسياسة المعارضة للكنيسة التى ينظر إليها على أنها المهمة الأكثر إلحاحاً لعصره. كما أن الحجة لصالح الأرستقراطية ينتج عنها فى رأى غالبية معاصريه منفعة رجال الدين، لأنه إذا ظهر أن السلطة السياسية تنتمى بحق إلى مَنْ هم أكثر حكمة، فإنه ينجم عن ذلك أنها تنتمى بصورة أقل إلى أولئك الحكماء فى الحكمة البشرية مما تنتمى إلى أولئك الحكماء فى الحكمة الإلهية.

وبالتالى، يمكن أن تُفسر الخطة التى يستخدمها «مارسيلوس» عن طريق الاستحالة السياسية التى تصل إلى استحالة فيزيائية للكشف عن القضية السياسية الأصلية. لقد استطاع أن يكون مرتاح الضمير فى سيره كما فعل؛ لأنه كان مقتنعاً بأن حكومة الكهنة مستحيلة، أو غير مرغوب فيها. لأن العهد الجديد كما يرى لم يسمح بحكومة الكهنة فى المسائل الدنيوية فحسب، بل حرّمها بصورة إيجابية. فسلوك الكاهن من حيث هو كاهن فى القانون المسيحى، وفى القانون المسيحى وحده هو السلوك الأكثر كمالاً من الجميع. بيد أن هذا السلوك يتطلب روحاً، وطريقة حياة، لا يطابقان الحكم؛ لأنه يتطلب ازدياداً للعالم، وأقصى درجات

التواضع. لقد أبعد المسيح نفسه والرسل من الحكم الدنيوى فى كل صورته(*) . وقد منع «بولس» كل كاهن من أى ينشغل بأى مسألة دنيوية أيا كانت؛ لأنه ليس فى إمكان أى شخص أن يخدم سيدين. وقد عرف العهد الجديد بأقوى الألفاظ واجب الطاعة للحكومة البشرية «التي لا تحمل السيف بدون جدوى»(**) أو فائدة»، ليس من أجل الدفاع عن أرض الأجداد؛ بقدر ما يصبون سخطهم على مرتكبي الشر، ويصف العهد الجديد وجهة النظر التي تقول بعدم طاعة الحكام السيئين، أو السادة السيئين بأنها زهو فاسق. وليس مسموحاً بالمطالبة بتحرير العبيد المسيحيين بعد عبودية ست سنوات مثلما سُمح لعبيد التوراة؛ لأن قانون العهد القديم الذي نتحدث عنه اكتسب فى المسيحية معنى صوفيا خالصاً. وبالتالي، يمكن أن يتلازم التواضع وازدراء العالم وتمازجاً مع الطاعة المخلصة للسادة الدنيويين. ومع ذلك لا بد أن يضع «مارسيلوس» اللهجات، داخل حدود الفلسفة السياسية بصورة تختلف إلى حد ما عما فعلت السلطات المسيحية. فهو يمشى فى الغالب بعيداً للدفاع عن الحكام الوثنيين ضد قول المسيح أنهم «أصبحوا أولياء» على رعاياهم. إن أولئك «الذين يستحقون الاحتقار والازدراء» فى الكنيسة؛ أعنى الذين يمتلكون حكمة فى الأشياء التي ليست روحية، ينبغى أن يكونوا هم وحدهم، كما يرى «بولس» قضاة وحكاماً فى المسائل الدنيوية. إذ أن متطلبات الموعظة على الجبل لا يمكن أن تتفق مع حالة الحكام وواجباتهم، ورعاياهم العلمانيين^(٢١). إن المجتمع المسيحي الكامل هو مجتمع المسيح والرسل الذي توجد فيه جماعة الأخيار؛ بيد أن هذا المجتمع ناقص فى نواح أخرى؛ لأنه أريد أن يكون كلياً، ومع ذلك لم يكن هناك احتياط من أجل وحدته فى المستقبل عندما يصبح مجتمعاً أكبر؛ وهو لا يمكن أن يصبح كاملاً إلا عن طريق أفعال الأمراء المسيحيين. وقد يميل المرء إلى أن يعبر عن تفكير مارسيلوس بالقول بأن الطبيعة هي التي أكملت النعمة الإلهية، وليست النعمة

(*) هذا واضح فى قوله «مملكتى ليست من هذا العالم» إنجيل يوحنا ١٨: ٢٣ (المراجع).

(**) إشارة إلى قول بولس أن السلطات - أى الحاكم - ... لا يحمل السيف عبثاً بل هو خادم الله، منتقم من الذى يفعل الشر» رسالة إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر ١-٣ (المراجع).

الإلهية هي التى أكملت الطبيعة. ثم يمضى أبعد ليشير إلى أن هناك تعارضاً بين الحكومة البشرية والعناية الإلهية؛ إذ إن الحكومة البشرية تجازى العادلين، والذين يقومون بأفعال خيرة فى هذا العالم، والعناية الإلهية تبليهم بالمعاناة فى هذا العالم^(٢٢). ويشير «مارسيلوس» إلى خاصية القانون المسيحى بالقول بأن الإيمان بالحكم المستقبلى لله - أعنى الإيمان الذى تشترك فيه المسيحية مع كل الأديان الأخرى - لا يحث الكهنة المسيحيين على غش الفقراء، بينما الإيمان بالديانة المسيحية يحث الكهنة المسيحيين على أن يعيشوا فى فقر. فالفقر الذى يدعو إليه الإنجيل هو بالفعل كما يرى الملازم الحتمى للازدراء الجذرى لهذا العالم، أو للتواضع الجذرى. ومع ذلك تظهر الثروة تماماً مثل الشرف فى حدود العقل البشرى على أنها شيء خير؛ لأنها مطلوبة لممارسة الفضيلة الأخلاقية. لكن الفقر الإرادى مطلوب إلى حد بعيد، كما ترى التعاليم المسيحية، لكمال مؤداه أن أولئك الذين لا يعيشون فى فقر إرادى هم مسيحيون سيئون. وعلى الرغم من ذلك، فإن «مارسيلوس» يستطيع أن يشكو من أن البابوات لم يظهروا اعترافاً بالجميل ملائماً للأباطرة الرومان الذين رفعوهم من فقر مدقع إلى وفرة من خيرات. ويبدو أنه يذهب إلى أن الأخلاق المسيحية وأخلاق الرجل المذهب الدنيوى تعارض كل منهما الأخرى، أو أن الوحي ليس ببساطة فوق العقل، وإنما ضده. وربما يكون ذلك سبباً لماذا نظر إلى قانون العهد الجديد على أنه يصعب بصفة خاصة الإيفاء بتحقيقه^(٢٣).

اشتهر «مارسيلوس» أحياناً بأنه مدافع عن الحرية الدينية. ومع ذلك فإنه لم يتجاوز إثارة السؤال عما إذا كان مسموحاً بإكراه الهرطقة أو المرتدين، فى حين أنه يقرر فى السياق نفسه أنه لا يريد أن يقول إن هذا الإكراه ليس ملائماً. إنه لا ينكر أنه يمكن ممارسة هذا الإكراه فى هذا العالم على أساس القانون الإلهى. لأن القانون الإلهى، كما يرى مارسيلوس لا يمتلك أى سلطة قهرية فى هذا العالم إلا بفضل القانون البشرى الذى يجعل التعدى على القانون الإلهى فى هذا العالم جريمة. كما أنه وفقاً للقانون الإلهى المسيحى الذى يزدري بالطبع الهرطقة والارتداد، ويؤيد ذلك الازدراء عن طريق التهديد بالعقاب فى الحياة الأخرى، لا يكون الإنسان الذى

يُجبر على الإيمان مؤمناً بحق؛ وبالإضافة إلى ذلك لم يعط المسيح أى سلطة قهرية للكهنة المسيحيين. وعلى الرغم من ذلك، قد يستخدم المشرع البشرى المسيحى، لا بوصفه مشرعاً مسيحياً، وإنما بوصفه مشرعاً بشرياً، الإكراه ضد الهرطقة والمرتدين فى هذا العالم. ويمكن توضيح هذا الحق عن طريق هذا التوازي. يحرم القانون الإلهى المسيحى السكر، ولكنه لا يطلب من حيث هو كذلك أن يُستخدم الإكراه فى هذا العالم ضد المدمنين، مع أنه لا يمنع المشرع البشرى من أن يحرم السكر فى ظل عقوبات فى هذا العالم. وعلى نحو مماثل قد يدعم المشرع البشرى التعفف الدينى عن المسكرات؛ أعنى الاعتدال. وسواء فعل ذلك أم لا، فإن ذلك يعتمد على حكمه على الهرطقة مثلاً. فربما أرشدته مقارنة الكتاب المقدس للهرطقة بالسفاح فيسمح من ثم بالهرطقة مثلما يسمح بالسفاح، على الرغم من أن السفاح يحرمه، أيضاً القانون الإلهى المسيحى. أو ربما أرشدته مقارنة الكتاب المقدس للهرطقة بالجذام، فيقوم بإكراه الهرطقة وفقاً لنصيحة الخبراء (أى الكهنة)، تماماً كما يقوم بفعل قهرى ضد المصابين بالجذام وفقاً لنصيحة الخبراء (أى الأطباء). كما أنه ربما توجهه الوقائع التى تقول إن العهد الجديد يسمح بالتأكيد بالحرمان من الكنيسة، وهذا الحرمان لا بد أن يؤثر على المحرومين فى هذه الحياة^(٢٤).

لكن بصرف النظر عن أى اعتبار لاهوتى، أعنى عن أى اعتبار يتعلق بالقانون الإلهى المسيحى، فإنه جلى أنه إذا كان الإيمان يوصل إلى سلوك فاضل فى هذا العالم حتى كما سلم الفلاسفة الوثنيون، فإنه ليس ملائماً للمشرع البشرى أن يحمى هذا الإيمان ونتائجه الفرعية بتحريم الكلام الذى قد يفسد هذا الإيمان. ولا يناقض هذه النتيجة تعليم «مارسيلوس» الذى يذهب إلى أن الحكومة البشرية لا تهتم إلا بالأفعال «المجاوزه» من حيث إنها تتميز عن الأفعال «المحاثية». وبناء على هذا التمييز (الذى قد تكون أوعزت به فقرة فى كتاب إسحق عزرائيل «كتاب التعريفات» إلى «مارسيلوس» فإن أفعال قوانا المعرفية والشهوانية تكون كامنة وتظل مثل الأفكار والرغبات داخل الفاعل، ولا تؤدى عن طريق أى عضو من أعضاء الجسم التى تتحرك مركزياً، فى حين أن الأفعال الأخرى لتلك القوى تكون

مفارقة. وبمعنى آخر لا تهتم الحكومة البشرية إلا بأفعال يمكن البرهنة على القيام بها حتى إذا أنكر الذين يقومون بالفعل الذى نتحدث عنه أنهم يقومون به. وينجم عن هذا أن الخطب أفعال متعالية. لأن الخطب الهدامة والمبضلة من النوع المشار إليه قد تضر الآخرين، والمجتمع كله، وتحريمها يندرج بوضوح داخل علم تشريع المشرع البشرى كما يرى «مارسيلوس»^(٢٥). ولم يبشر «مارسيلوس» بالتححرر من الدين بالتأكيد.

إن أى قانون إلهى يفقد كثيراً من قيمته إذا كان كل شخص يخضع له حراً فى أن يفهم وعوده وتهديداته كما يحلو له وكما يشاء. إن القانون الإلهى المسيحى بوجه خاص بتأكيديه على الإيمان من حيث إنه الشرط الضرورى للخلاص الأبدى يُقدم بدون جدوى، أى يُقدم لهلاك الناس الأبدى، ما لم يكن المسيح قد ذهب إلى أن المعنى الحقيقى الوحيد للقانون الإلهى هو فى متناول كل المسيحيين. إن الوحدة التى لا يمكن الاستغناء عنها للإيمان قد أمدتنا بها بطريقة ملزمة، ومشروعة الكنيسة الجامعة أو الكاثوليكية؛ أعنى عن طريق مجموعة المخلصين كلها، من حيث إنها المشرع البشرى المخلص الذى يجيز المجالس العامة، ويعطى لقرارتها سلطة ملزمة. ولا يسبب هذا الشرط، أو القيد صعوبة عندما يكون هناك مشرع بشرى واحد للإيمان المسيحى الذى يجاوز تشريعه العالم كله. وهذا المشرع هو بناء على رأى قبله مارسيلوس الشعب الرومانى، أو الإمبراطور الرومانى الفرعى. ويحاول «مارسيلوس» أن يحافظ على هذه الكرامة بالنسبة للأباطرة الرومان فى عصره. بيد أنه لم يستطع أن يخفى عن نفسه أو عن قرائه الواقعة التى تذهب إلى أنه يوجد فى عصره عدد من المشرعين البشر المخلصين الذين لم يعرفوا رئيساً، أو الذين يستقل بعضهم عن بعض. ومن ثم لم يعد هناك ضمان لوحدة الإيمان إلا داخل حدود المجالات المستقلة الفردية، أو الدول. ولذلك يرى «مارسيلوس» أنه من الصواب أن يتفق أصحاب السيادة المسيحيين فى معرفة أسقف روما بوصفه «القسيس الكلى»؛ غير أنهم ليسوا مجبرين فى رأيه على أن يفعلوا ذلك^(٢٦).

على الرغم من أن القسيس الكلى، أو الأسقف الكلى كما يشير ضرورى

بصورة أقل من الأمير الكلى؛ لأن الأمير الكلى يستطيع بصورة واضحة أن يحافظ على المخلصين فى وحدة الإيمان أكثر مما يستطيع الأسقف الكلى. ويبدو من ثم، أن «مارسيلوس» بوصفه مسيحياً، كان مضطراً، إذا سلمنا بمقدماته إلى أن يطالب بأن يكون هذا المجتمع السياسى كلياً إذا تحدثنا بصورة دقيقة وحاسمة - وليس بالزعم أو الادعاء فقط، أو بالمجاملة، عندما كانت الإمبراطورية الرومانية حتى فى ذروة قوتها - حتى يستطيع أن يتخلى عن واجباته للإيمان المسيحى. يبدو أنه كان مضطراً إلى أن يتخلى عن النعمة الأخيرة لنظريته عن السيادة الشعبية، أو نظريته عن التفضيل الأرسطى للأرستقراطية التى تمثلها هذه النظرية من بعض الوجوه؛ لأنه يمكن تنفيذ الديمقراطية والأرستقراطية كما فهمهما «مارسيلوس»، وأرسطو فى أى مجتمع، ولكن فى المجتمعات الصغيرة نسبياً. على الرغم من هذا، أو بسبب هذا ينكر «مارسيلوس» أن الأمير الكلى ضرورى. لأن الكتاب المقدس لا يحتاج إلى إمبراطور كلى علمانى. ومع ذلك فإن العقل يحتاج إليه؛ لأن السلام بين الناس مضمون ومكفول بصورة كافية - وربما نفهم ذلك على أنه يعنى أن السلام مضمون بالطريقة الممكنة الوحيدة - إذا كانت هناك وحدة للحكومة داخل الدول الخاصة، أو الممالك الخاصة. ويرفض «مارسيلوس» فى مناقشته الموضوعية الوحيدة للمسألة التى تخص إمكان الرغبة فى «دولة عالمية» أن يبت فيها ويحسمها. فهو يشير إلى الصعوبات التى تعترض الحكومة العالمية التى يسببها البعد المكانى، ونقص الاتصال بين الأجزاء المتعددة للعالم، بالإضافة إلى الصعوبات التى يسببها اختلاف اللغات، والاختلافات القصوى فى العادات. ويشير إلى وجهة النظر التى وفقاً لها قد ترجع كل هذه الأشياء التى تفصل الناس إلى علة سماوية؛ أعنى إلى الطبيعة التى تحت الناس، عن طريق هذه الأشياء التى تحدث الفرقة والخلاف، على الحروب لكى تمنع زيادة السكان. ويوضح «مارسيلوس» أن زيادة السكان، إن لم تكن من أجل الحرب والأوبئة أمر حتمى ولا مناص منه إذا لم يكن للنوع البشرى بداية ولم يكن له نهاية، أعنى إذا كان هناك «توالد دائم»، أو إذا كان الكون المرئى دائماً وأزلياً (٢٧). ولا تتفق نظرية أرسطو عن أزلية الكون المرئى مع نظرية الكتاب المقدس عن خلق

العالم. ولا تتفق نظرية أرسطو عن التوالد الدائم الأزلى مع نظرية الكتاب المقدس التى تقول إن هناك «إنساناً أول»، أى مع النظرية التى تشكل مقدمة نظرية الكتاب المقدس التى تقول إن آباءنا الأوائل قد سقطوا ويحتاج الإنسان بالتالى إلى الخلاص. ولا يعلن «مارسيلوس» أن النظرية الأرسطية صادقة. ولا يعلن أنها ليست صادقة؛ لأنها تناقض نظريات الكتاب المقدس الأساسية والأكثر تجلياً ووضوحاً. ومن ثم لا يستطيع القارئ إلا أن يخمن إذا ما كان «مارسيلوس» مؤمناً أم أنه ليس مؤمناً حتى ينظر فى مناقشته، التى عرضها فى ٣٨ فصلاً يتألف منها كتابه «المدافع»، وهى المناقشة التى دارت حول مسألة أساس الإيمان بحقيقة الكتاب المقدس.

وداخل نطاق الفلسفة السياسية تظهر معارضة مارسيلوس الضمنية لتوما الإكويني بصورة أكثر وضوحاً فى تعاليمه التى تخص القانون الطبيعى، أو الحق الطبيعى. إذ ينكر «مارسيلوس» أن هناك قانوناً طبيعياً يصح تسميته بهذا الاسم. ويفترض سلفاً أن العقل لا يعرف مشرعاً آخر سوى الإنسان، وأن كل القوانين التى تُسمى هكذا بصورة ملائمة هى قوانين بشرية. لأن العقل يستطيع بالفعل أن يميز ما هو شريف، وما هو عدل، وما هو ذو فائدة بالنسبة للمجتمع. بيد أن هذه الاستبصارات ليست من حيث إنها كذلك، قوانين. كما أنها ليست فى متناول كل الناس، ومن ثم لا تقرأها كل الأمم؛ ولهذا السبب لا يمكن أن يُطلق عليها أنها طبيعية. إن هناك بالفعل قواعد تخص ما هو شريف، أو ما هو عدل، يُسلم بها فى كل المناطق، وهى أيضاً مفروضة فى الغالب فى كل مكان، ولذلك يمكن أن تُسمى هذه القواعد بصورة مجازية بالحقوق الطبيعية. وعلى الرغم من أنه يُسلم بها بصورة كلية، أو بوجه عام، فإنها ليست طبيعية إذا تحدثنا بصورة دقيقة، لأن العقل الصحيح ليس هو الذى يملئها ويفرضها. إن ما يُسلم به بصورة كلية ليس عقلياً، وما هو عقلى لا يُسلم به بصورة كلية. ويذكر «مارسيلوس» من بين القواعد التى يمكن أن تُسمى بصورة مجازية بأنها «حقوق طبيعية» القاعدة التى تقول إنه يجب على الآباء أن يربوا النسل البشرى إلى وقت معين؛ وربما لا ينظر إلى هذه القاعدة

على أنها عقلية بصورة مطلقة طالما أن أرسطو قرر أنه لا ينبغي تربية الطفل المشوه. وبصورة أكثر عمومية، إذا كانت الحروب ضرورية بطبيعتها لكي تمنع زيادة السكان، فإن التمييز بين الحروب العادلة والحروب الجائرة الظالمة يفقد كثيراً من قوته، ولا يمكن لهذا التقييد الخطير لقواعد العدالة سوى أن يفسد عقلانية قواعد العدالة التي يُسلم، بصورة كلية، أو بوجه عام، ببلوغها داخل الدولة. وبمعنى آخر، ليست قواعد العدالة التي يُسلم بها بصورة كلية عقلية؛ لأن هناك ضرورة طبيعية لمخالفتها والتعدي عليها، أو لأن الإنسان لا يمتلك حرية الإرادة إلى الحد الذي يؤكد كل من الرأي العام وتعاليم الوحي (٢٨).

ويستطيع المرء أن يفهم إنكار مارسيلوس للقانون الطبيعي جيداً إذا بدأ من الواقعة التي تذهب إلى أنه ينكر بصورة واضحة وجود مبادئ أولى للعقل العملى. إن الحالة المعرفية للمبادئ الأولى للفعل فى كتاب أرسطو «الأخلاق» غامضة. وإحدى الطرق للتخلص من هذا الغموض وإزالته - الطريقة التي فضلها ابن رشد ودانتى - وهى تصور المبادئ الأولى للفعل، وأيضاً المبادئ الأولى للسياسة، بأنها تُقدم عن طريق العقل النظرى أو العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي هو الذى يوضح ماذا عساها أن تكون غاية الإنسان. ناهيك عن أن غاية الإنسان هى كمال ذهنه؛ أعنى التفكير الفعلى للميتافيزيقى بوصفه ميتافيزيقيا. وبالتالي فإن الوجود البشرى الفردى الذى يستطيع أن يتعقب هذه الغاية يتروى ويمعن النظر فى كيف يستطيع إذا سلمنا بظروفه أن يصل إلى هذه الغاية. ويختلف هذا التروى - وهو فعل للعقل العملى - من فرد إلى فرد فى مسائل كثيرة، بيد أن هناك قواعد كلية يقينية للسلوك لا بد أن يدعن لها كل الأشخاص الذين يريدون أن يصبحوا كاملين من حيث إنهم أشخاص ذوو تأمل. ومع ذلك فإن هذه القواعد ليست كلية إذا تحدثنا بصورة دقيقة؛ لأن قلة من الناس فقط قادرون بطبيعتهم على الحياة التأملية النظرية. غير أن هناك أيضاً غاية يستطيع كل الناس أن يتعقبوها؛ وهى كمال أجسامهم. ويتطلب هذا الكمال الأدنى، أو الأول من بين أشياء أخرى الأمن فى المجتمع السياسى وبواسطته. وهنا يدخل غموض عميق، إذ إن المجتمع السياسى مطلوب، على الرغم

من أنه مطلوب بطرق مختلفة، من أجل كمال الإنسان الأول، وكماله الأقصى (أى النظرى). وأيا كان الأمر، فإن المجتمع السياسى يتطلب بدوره تنوعاً من «القطاعات» (أى الفلاحين، والصناع، وأصحاب المال، والجنود، والكهنة، والحكام، أو القضاة)، ويتطلب نظاماً معيناً لهذه القطاعات. إنه يتطلب خيره أن يمتلك المشرعون والحكام أو القضاة الفطنة، ويتطلب بعضاً من الفضائل الأخلاقية، وبصفة خاصة العدالة، إن لم يكن كل الفضائل الأخلاقية. ويستنبط مارسيلوس، متفقاً مع إجراء أرسطو فى كتابه «السياسة» ضرورة هذه القيم من غرض المجتمع المدنى، ويستنبط ضرورة هذا الغرض من غاية، أو غايات الإنسان، أعنى أن مارسيلوس، مخالفًا للإجراءات التى اتبعها أرسطو فى كتابه «الأخلاق» لأسباب تربوية أو عملية، لم ينظر إلى هذه الفضائل على أنها نهائية، أعنى على أنها تستحق التقدير لذاتها. ولأن «مارسيلوس» يعالج الفطنة، والفضائل الأخلاقية من حيث إنها تستحق التقدير لذاتها بصورة أقل من حيث إنها تخضع للغايتين الطبيعيتين اللتين تشيران إلى أن علمه السياسى «برهانى» بصورة أكثر وضوحاً وتأكيذاً من علم أرسطو السياسى (٢٩).

ويقول «مارسيلوس» أقل مما يقول أرسطو حتى فى كتابه «السياسة» عن الغاية القصوى التى تكون طبيعية للإنسان. ويضعف من شأن رؤاه للأسباب التى أشرنا إليها سابقاً. فنظريته عن الدولة هى إحياء للافتراض الموجود فى محاوره «الجمهورية» لأفلاطون الذى وفقاً له تكون مدينة الخنازير هى المدينة الحقيقية. ونظريته عن القانون البشرى هى إحياء لافتراض «ابن ميمون» الذى وفقاً له لا يخدم القانون البشرى غاية أعلى سوى كمال جسم الإنسان، فى حين أن القانون الإلهى يحقق كمال كل من الجسم والذهن (٣٠). غير أن «ابن ميمون» يؤكد أن القانون الإلهى عقلى، أساساً، ولا يجاوز العقل، كما هى الحال عند توما الإكوينى. وربما يقول المرء إن «مارسيلوس» يربط وجهة نظر «ابن ميمون» عن القانون البشرى بوجهة نظر «توما الإكوينى» عن القانون الإلهى، ويصل بالتالى فى نطاق الفلسفة السياسية، إلى نتيجة مفادها أن القانون الوحيد الذى يستحق هذا الاسم هو القانون

البشرى الذى يتجه نحو خير الجسم. وكان «مارسيلوس» مدفوعاً إلى أن يأخذ وجهة النظر هذه إلى حد ما عن طريق مذهبه المعارض للكنيسة. وعندما تحث العاطفة غير اللاهوتية مفكراً على أن يأخذ الخطوة المتطرفة للشك فى سمو التأمل النظرى، فإن الفلسفة السياسية تنسلخ عن التراث الكلاسيكى، وبصفة خاصة تراث أرسطو لتأخذ طابعاً جديداً تماماً. والمفكر الذى نتحدث عنه هو «ميكيافللى».

هوامش

1. Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, trans. with an introduction by Alan. Gewirh (New York: Columbia University Press. 1956), II. 12, 24 (= 169the Paragraph of Dictio II).
2. Ibid., I. 9.2.
3. Ibid., I. 11.2 beginning and 16.15 end.
4. Ibid., I. 4.1; 1.7; II. 30.4 end (cf. I. 6.9 first paragraph).
5. Ibid., I. 1.3-5,7; 19.3 and 8-13.
6. Ibid., I. 5.1; 15.10; 19.12 end. II. 1.4, 8.9 toward the end; 30.5 (paragraph 2).
7. Ibid., I. 4.3-4; 5.11; 103.
8. Ibid., I. 5.2, 3, 13; 10.3. II. 8.4 end. (But cf. the derogatory meaning of "sect" in II. 16.17.) See above, p. 224.
9. Ibid., I. 5.12; 19.4 (102, 22, ed. Previte-Orton) and 5 beginning. II. 6.10 end; 10.6; 20.13. Note that Marsilius does not quote Deut. 33:10.
10. Ibid., I. 5.1, 13. II. 13-14; 24.1 end; 30.4 (Paragraph I end).
11. Ibid., I. 1.1; 8.4; 10.4-5; 15.1; 17. II. 4.5; 8.9; 28 end. *Politics* 1255b 13-15; 1276a 1-3; 1282b 7-13; 1324b 7-9; 1333b 5ff. *En* 1180a 24-35.
12. *Defender*, I. 5.1, 13; 8.3' II (esp. 11.6); 12.3, 4, 13.1, 3, 4. II. 17.10-12; 21.3 and 9 end. *Politics* 1281a 40ff. (esp. 1281b 23-25).
13. *Defender*, II. 2.3; 15.8; 16.1 and 9 beginning; 17.5, 7-8, 10; 28.3,17.
14. Ibid., I. 12-13. II. 23,9, 13 beginning; 24.11; 26.19; 28.29.
15. Ibid., I. 5.1, 7; 8.1; 12.4. II. 2,8; 4.8; 8.7.
16. Ibid., I. 4.4 (13,20); 8.5; 10.2; 12.3; 13 end; 14 Beginning and end; 15.5-6; 16.21; 17.9; II. 5.4 (149 bottom); 8.6; 21.2; 30.4 (485, 19-21 - one of the two central paragraphs of the chapter). III. 2.13. *Defensor Minor*, chap. 3 beginning. *Politics* 1296b 14-16.
17. *Defender*, I. 14.3; 15.4; 26.13. Cf. II. 3.15 and 30.5.

18. Ibid., I. 9.5-7; 15.3 end; 16.II. 24.2.
19. Ibid., I. 7.1; 9.4-7; 10; 11.3 (42, 14-15); 14.2-7, 10; 15.1; 16.ii-24 (esp. 16.17).
20. Ibid., I. 2.2; 3.4; 9.10; 11.5 end; 12.2; 13.8; 14.9; 16.19, 21, 23; 17. II. 20.2 end and 13-14; cf. II. 3.15 with 30.6 Gewirth, loc. cit., I, 256. The use of regnum suggested in I. 2 makes one expect a more monarchistic tendency than Marsilius actually has.
21. Ibid., I. 10.3; 12.2. II. 4.13; 5.1-2, 4-5, 8 (paragraph 1); 9.10, 12; 11.2, 7; 28.24 (462,9); 30.4 paragraph I end.
22. Ibid., II. 4.6; 13.28; 17.7-8; 22.1 beginning, 15-16; 24.4; 27.2 (426 paragraph 2). Gewirth, loc. cit., I, 81.
23. Ibid., I. 6.3; 6; 15.21; 16. II. 11.4; 13.16; 23 end-24; 26.12 beginning.
24. Ibid., I. 10.3-7. II. 5.6, 7 (154, 23-36 and 157,28); 6.11-13; 8.8; 9.2-5; 10.3, 7, 9; 13.2 end.
25. Ibid., I. 5.4, 7. II. 2.4 (3); 8.5; 9.11; 10.4, 9; 17.8 toward the end. Gewirth, loc. cit., I, 284. See also above, pp. 174ff.
26. I. 19.10. II. 13.28; 17.2; 18.8 (paragraphs 1-2 and end); 19.1-3; 20.1-2; 21.11, 13; 22.6; 8; 10; 24.9, 12; 25.4 6,9, 15-18; 28.27; 30.8. Defensor Minor, chaps 7 and 12.
27. Defender, I. 17.10. II. 28.15.
28. Ibid., I. 10.3-7; 12.2-3; 14.4; 15.6 end; 19.13. II. 8.3; 12.7-8.
29. Ibid., I. 6-9; 11.3; 14.2, 6-7. Dante, De Monarchia, I. 14.
30. Republic 372e 6-7; Guide of the Perplexed, II. 40 and III. 27.

قراءات

- A. Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Trans. with an introduction by Alan Gewirth. New York: Harper- Torch Books, 1967. Discourse I, chaps. i-xiii; Discourse II, chap. xii, secs. 3-12.
- B. Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Discourse I, chaps xiv-xix; Discourse II, chaps viii, xii, secs 1,2, 13-33, and xix.

نيقولا ماكيافللى

(١٤٦٩ - ١٥٢٧)

كثيرا ما يتحدث الناس عن الفضيلة دون أن يستخدموا الكلمة، لكنهم يقولون بدلاً من ذلك «خاصية الحياة»، أو «المجتمع العظيم» أو «الأخلاقية» أو حتى «العادلة». لكن هل تعرف حقا ماذا عساها أن تكون الفضيلة؟ لقد وصل سقراط إلى نتيجة تقول إن الخير الأعظم للوجود البشرى أن تدور أحاديثه اليومية عن الفضيلة حتى دون أن يصل إلى تعريف مقنع وكامل وواضح لها. ومع ذلك إذا بحثنا عن الإجابة الأكثر إحكاماً والأقل غموضاً عن هذا السؤال الحيوى بحق، فإننا نتجه إلى كتاب أرسطو «الأخلاق». فهناك نقرأ من بين أشياء أخرى أن ثمة فضيلة من الطراز الأول تُسمى النخوة أو «الشهامة» أى عادة ادعاء المرء لدرجات شرف عليا مع تصور أنه يستحقها. كما أننا نقرأ هناك أن الإحساس بالخجل ليس فضيلة لأن الإحساس بالخجل يليق بالصغار الذين لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من ارتكاب الأخطاء بسبب عدم نضجهم، ولكنه لا يليق بالناضجين، والأشخاص الذين تربوا تربية حسنة، فهم يفعلون ببساطة وباستمرار، الشئ الصواب والملائم. وذلك كله شئ رائع لكننا نتلقى رسالة مختلفة تماماً من زاوية مختلفة تماماً. فعندما تلقى النبى «أشعيا» رسالته غلب عليه الإحساس بعدم الجدارة: «لأنى إنسان نجس الشفتين، وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين» (*). وذلك بمثابة ازدراء ضمنى للشهامة، وتبرير ضمنى للإحساس بالخجل. والسبب مقدم فى هذا السياق: «قدوس، قدوس، قدوس، رب الجماهير» (**). وليس هناك إله مقدس عند أرسطو واليونان قاطبة. فمن المصيب وعلى حق: اليونان، أم اليهود؟ أثينا أم اورشليم؟ وكيف ننتقل لكى نكتشف من هو المصيب وعلى حق؟ هل يجب علينا أن لا نسلم بأن الحكمة البشرية لا تستطيع أن تحسم هذا السؤال، وأن كل إجابة تقوم على فعل

(*) سفر أشعيا الإصحاح السادس: ٥ (المراجع).

(**) وهذا نادى ذاك وقال: قدوس، قدوس رب الجنود؟؟ إصحاح ٦: ٤ (المراجع).

من أفعال الإيمان؟ لكن ألا تكون هذه الهزيمة الكاملة والنهائية لأثينا؟ لأن الفلسفة التي تقوم على الإيمان ليست فلسفة. وربما يكون هذا الصراع الذي ليس له حل هو الذي منع التفكير الغربى من أن يصل إلى السكينة. ربما يكون هذا الصراع الذي يكمن فى أعماق ذلك الضرب من التفكير الذى هو فلسفى حقاً لكنه لم يعد بعد يونانياً، أى أنه أصبح فلسفة حديثة. وفى محاولة فهم الفلسفة الحديثة نصل إلى ماكيافيللى.

ماكيافيللى هو المفكر السياسى الوحيد الذى أصبح اسمه شائعاً فى الاستخدام لتحديد نوع معين من السياسة، فهو نوع يوجد ويستمر فى الوجود بصورة مستقلة عن تأثيره، أعنى سياسة توجهها بالتحديد اعتبارات المنفعة التى تستخدم كل الوسائل، معتدلة أو مشينة، حديدية أو سامة، لتحقيق غاياتها - وغايتها تعظيم بلد المرء، أو وطن الآباء - غير أنها ستخدم أيضاً أرض الآباء فى خدمة التعظيم الذاتى لرجل السياسة أو رجل الدولة، أو حزب المرء. لكن إذا كانت هذه الظاهرة قديمة مثل المجتمع السياسى نفسه، فلماذا تُسمى باسم ماكيافيللى الذى لم يفكر، أو يكتب، إلا منذ فترة قصيرة مضت، أى حوالى ٥٠٠ سنة خلت؟ لقد كان ماكيافيللى هو أول من يدافع عنها بصورة علنية، فى كتب تحمل اسمه على صدر صفحاتها. لقد جعلها ماكيافيللى بصورة علنية ممكنة التبرير. وذلك يعنى أن ما أنجزه سواء كان ممقوتاً أو محل إعجاب، لا يمكن أن يفهم من منظور السياسة نفسها، أو من منظور تاريخ السياسة، أو لنقل من منظور النهضة الإيطالية، وإنما من منظور الفكر السياسى وحده، أو الفلسفة السياسية، أو تاريخ الفلسفة السياسية.

ويبدو أن ماكيافيللى انسلخ عن الفلاسفة السياسيين السابقين جميعاً. وثمة برهان له وزنه يدعم وجهة النظر هذه. وعلى الرغم من أن عمل ماكيافيللى السياسى الكبير يحاول، فى الظاهر، إعادة ميلاد الجمهورية الرومانية القديمة؛ بعيداً عن أن يكون مبدعاً أو مبتكراً تماماً، فإنه يستعيد شيئاً قديماً تم نسيانه.

ولكى نجد طريقنا دعنا نلقى نظرة على مفكرين جاءا بعد ماكيافيللى؛ وهما «هوبز» و«إسبينوزا». نظر «هوبز» إلى فلسفته السياسية على أنها جديدة تماماً.

وفضلاً عن ذلك أنكر أنه يوجد قبل عمله أى فلسفة سياسية، أو علم سياسى يستحق هذا الاسم. لقد نظر إلى نفسه على أنه مؤسس الفلسفة السياسية الحقيقية، أى على أنه المؤسس الحقيقى للفلسفة السياسية. لقد عرف بالطبع أن هناك نظرية سياسية تزعم أنها صحيحة وجدت منذ «سقراط». بيد أن نظريته كانت فيما يرى هوبز، حلمًا بدلاً من أن تكون علمًا. لقد نظر إلى سقراط وأتباعه على أنهم فوضويون فى أنهم انتقلوا من قانون الأرض، أى القانون الوضعى إلى قانون أعلى وأسمى؛ أى القانون الطبيعى؛ ولذلك شجعوا على فوضى لا تتفق بتاتا مع المجتمع المدنى. والقانون الأعلى، أى القانون الطبيعى كما يرى هوبز من ناحية أخرى، يأمر إن جاز التعبير، بشىء واحد، وبشىء واحد فقط، وهو الطاعة المطلقة للسلطة صاحبة السيادة. وليس من الصعب أن نبين أن هذا الخط من البرهان تعارضه تعاليم هوبز الخاصة؛ فهو على أية حال، لا يصل إلى جذور الموضوع. إن اعتراض هوبز الخطير على كل فلسفة سياسية سابقة يظهر بوضوح فى هذا القول: «إنها كتبت عن العدالة والسياسة بوجه عام، وتناولت كل منها على الأخرى وعلى نفسها بتناقض. ولكن نرد هذه النظرية إلى قواعد العقل وعصمته من الخطأ، فليست هناك طريقة سوى أن نضع فى البداية أساساً لهذه المبادئ، كأن لا نبحث عن إزاحة الانفعال الطاغى الذى لا يكون محل ثقة، ثم نبني على ذلك صدق الحالات فى قانون الطبيعة (الذى بُنى حتى الآن فى الهواء) بالتدريج، حتى لا يُطمس الكل ويمحى». إن عقلانية التعليم السياسى تكمن فى أنه مقبول عند الانفعال؛ أى فى أنه مستحسن للانفعال. والانفعال الذى يجب أن يكون أساس التعليم السياسى العقلى هو الخوف من الموت العنيف. ويبدو للوهلة الأولى أن هناك بديلاً له، أى انفعال الكرم، أعنى «المجد، أو الزهو pride فى الظهور بعدم الحاجة إلى نقض العهد، بيد أن هذا «كرم ينذر للغاية أن يفترض قيامه، وبصفة خاصة عند جامعى الثروة، على اللذة المتسلطة أو الحسية؛ وهم القطاع الأعظم من البشر». ويحاول هوبز أن يبنى على الأساس الأكثر عمومية، أى على أساس أدنى بالتأكيد، غير أنه يتميز بأنه صلب، فى حين أن التعليم التقليدى بُنى فى الهواء. وبناء على هذا الأساس الجديد لابد بالتالى أن يتدنى وضع الأخلاق؛ لأن الأخلاق لا تكون شيئاً سوى خوف يبعث

عليه الرغبة فى إمكان السلام. ويفهم القانون الأخلاقى، أو القانون الطبيعى بأنه مستمد من حق الطبيعة، حق المحافظة على الذات؛ لأن الواقعة الأخلاقية الأساسية هى حق، وليست واجباً. وقد أصبحت هذه الروح الجديدة روح الحقبة الحديثة، بما فى ذلك عصرنا الحاضر. ولقد بقيت هذه الروح على الرغم من التعديلات المهمة التى طرأت على نظرية هوبز على أيدى خلفائه العظام. فقد وسع «لوك» حفظ الذات إلى المحافظة المستوفية على الذات، وأرسى بذلك، الأساس النظرى للمجتمع الذى يحرص على الكسب. ويؤكد كانط، فى مقابل وجهة النظر التقليدية التى تقول لا يكون المجتمع العادل هو المجتمع الذى يحكم فيه الأشخاص العادلون نقول يؤكد كانط: «أن مشكلة تأسيس الدولة (أى النظام الاجتماعى العادل) بالغاً ما بلغت صعوبتها يمكن أن تُحل حتى بالنسبة لأمة من شياطين، شريطة أن يكون لديهم إحساس» أعنى شريطة أن يكونوا آلات حاسبة ذكية. ونحن نميز هذا التفكير داخل تعاليم «ماركس»، لأن البروليتاريا التى يتوقع منها الكثير ليسوا بالتأكيد ملائكة. ومن ثم، على الرغم من أن الثورة التى أحدثها «هوبز» قد أعدها ماركس فيللى بصورة حاسمة، فإن هوبز لا يشير إلى ماركس فيللى. وتحتاج هذه الواقعة إلى فحص آخر وأبعد.

إن هوبز هو أستاذ إسبينوزا إلى حد ما. ومع ذلك يفتح إسبينوزا «رسالته السياسية» بهجوم على الفلاسفة. فهو يقول إن الفلاسفة يعالجون الانفعالات بوصفها رذائل. وعن طريق سخريتهم أو استنكارهم للانفعالات يثنون على إيمانهم ويظهرون إيمانهم بطبيعة بشرية غير موجودة؛ لأنهم يتصورون الناس لا بوصفهم كما هم بالفعل، وإنما بوصفهم كما يرغبون هم فى أن يكونوا. ولذلك فإن علمهم السياسى ليس له فائدة تماماً. والأمر يختلف تماماً فى حالة «السياسيين» لقد تعلموا من التجربة أن هناك رذائل طالما أن هناك موجودات بشرية. ولذلك فإن تعليمهم السياسى ذو قيمة كبيرة، ويبنى إسبينوزا تعليمه على تعاليمهم. وأعظم هؤلاء السياسيين هو الفلورنسى الأكثر تبصراً بالأمر، أعنى ماركس فيللى. إن هجوم ماركس فيللى الأكثر قمعاً على الفلسفة السياسية التقليدية هو الذى تبناه إسبينوزا

بجراحة وشجاعة وترجمه إلى لغة هوبز الأقل تحفظاً. أما بالنسبة للعبارة التي تقول إن «هناك رذائل طالما أن هناك موجودات بشرية»، فإن إسبينوزا قد أخذها بصورة ضمنية، من «تاسيتوس» Tacitus (*)، وهي تعنى بالنسبة لإسبينوزا الرفض المطلق للإيمان بعصر المسيح المنتظر، فمجىء عصر المسيح المنتظر يتطلب تدخلاً إلهياً، أو معجزة، لكن المعجزات، كما يرى إسبينوزا مستحيلة.

لقد صيغ مدخل إسبينوزا لكتابه «الرسالة السياسية» بوضوح على غرار الفصل الخامس عشر من كتاب «الأمير» لماكيافيللى. يقول ماكيافيللى هناك: «لأننى أعرف أن كثيرين قد كتبوا فى هذا الموضوع (فى كيف يحكم الأمراء رعاياهم)، فإننى أخشى أن تعد كتابتى فى هذا الموضوع غرورا وأننى أدعى الاختلاف عن الآخرين، بصفة خاصة فى مناقشة هذا الموضوع، لكن لأن قصدى هو أن أكتب شيئاً مفيداً للذين يعلمون، فإنه يبدو لى أنه من الملائم أن أذهب عامداً إلى الحقيقة الواقعية للمسألة بدلاً من تخيلها. لأن كثيرين تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنها موجودة بالفعل. إن هناك بوناً شاسعاً بين كيف يعيش المرء، وكيف ينبغى عليه أن يعيش حتى إن الذى يرفض ما يفعله الناس بالفعل مفضلاً ما ينبغى عليهم أن يفعلوه، يسعى إلى حتفه بدلاً من بقاءه؛ لأن الإنسان الذى يريد أن يفعل فى كل مسألة ما هو خير، سوف يحزن بين كثيرين جداً ليسوا أخياراً. ولذلك من الضرورى للأمير الذى يريد أن يدعم نفسه ويحافظ عليها، أن يعلم أن لا يكون خيراً، أو يستخدم الخيرية، ويكف عن استخدامها وفقاً لمتطلبات الظروف».

يصل المرء إلى ممالك متخيلة أو جمهوريات متخيلة إذا عرف اتجاهه بواسطة

(*) تاسيتوس Tacitus (٥٦-١٢٠م) مؤرخ روماني عدّه البعض أعظم المؤرخين الرومان. أصبح قنصلاً عام ٩٧. أهم كتبه «الحوليات» وقد أرخ فيها للامبراطورية الرومانية من عام ١٤م إلى عام ٦٨م (المراجع).

كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، أى بواسطة الفضيلة. وقد فعل الفلاسفة الكلاسيكيون ذلك بالضبط. ولذلك وصلوا إلى أفضل نظم الحكم للجمهورية وللسياسة. لكن عندما يتحدث ماكيافيللى عن ممالك متخيلة، فإنه لا يتصور الفلاسفة فحسب، وإنما يتصور أيضاً مملكة الله التى هى من وجهة نظره إعجاب بأوهام؛ لأن العدالة كما سيقول تلميذه إسبينوزا لا تحكم إلا حيثما يحكم الأشخاص العادلون. لكن أن نبقى مع الفلاسفة، فإنهم نظروا إلى التحقيق الفعلى لنظام الحكم الأفضل على أنه ممكن، غير أنه ليس ملائماً إلى حد كبير. فتحقيقه الفعلى كما يرى أفلاطون يعتمد حرفياً، على اتفاق؛ أى اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية. إن التحقيق الفعلى لنظام الحكم الأفضل يعتمد على المصادفة، على الحظ Fortuna، أعنى على شىء بعيد عن سيطرة الإنسان وتحكمه. ومع ذلك، فإن الحظ، كما يرى ماكيافيللى، هو امرأة لا بد - من حيث هى كذلك - أن تضرب، وتُقهر، لكى تخضع؛ ويكون قهر الحظ عن طريق النوع الصحيح للإنسان. إن ثمة ارتباطاً بين هذا الموقف من الحظ، والتوجه إلى كيف يعيش كثيرون لأنه عن طريق تخفيض معايير الامتياز السياسى، يضمن المرء التحقيق الفعلى للنوع الوحيد من النظام السياسى الذى يكون ممكناً من حيث المبدأ. وبلهجة ماكيافلية جديدة يصبح مثال النوع الصحيح فعلياً بالضرورة؛ أى أن ما هو مثالى وما هو فعلى يلتقيان بالضرورة. وكان لهذه الطريقة من التفكير نجاحاً مذهلاً؛ لأنه إذا زعم شخص ما اليوم أنه لا يوجد ضمان للتحقق الفعلى لما هو مثالى، فإنه يخشى أن يوصف بأنه كلبى Cynic

لم يهتم ماكيافيللى بكيف يعيش الناس لكى يصف هذه المسألة فحسب، بل لأن قصده بالأحرى أن يعلم الأمراء - بناء على معرفة كيف يعيش الناس - كيف ينبغي أن يحكموا، وحتى كيف ينبغي أن يعيشوا. وبناء على ذلك يكتب إن صح التعبير «أخلاق» أرسطو من جديد. إنه يسلم إلى حد ما بأن التعليم التقليدى صحيح، أى أن الناس مجبرون على أن يعيشوا بصورة فاضلة بالمعنى الأرسطى. بيد أنه ينكر أن الحياة بصورة فاضلة هى الحياة بصورة سعيدة، أو تفضى إلى

السعادة. «إذا أُستخدِم السخاء بالطريقة التي تكون مجبراً على أن تستخدمه بها، فإنه يضرّك ويسبب لك الأذى؛ لأنك إذا استخدمته بصورة فاضلة، وكما ينبغي للمرء أن يستخدمه» فإن الأمير يدمر نفسه، ويكون مجبراً على أن يحكم رعاياه بظلم واضطهاد لكي يحصل على المال الضروري (*). والشح الذي هو ضد السخاء، هو «أحد الرذائل التي تمكن الأمير من أن يحكم». ومع ذلك ينبغي أن يكون الأمير سخياً بما يملكه الآخرون؛ لأن ذلك يزيد شهرته. وتنطبق اعتبارات مشابهة على الشفقة ونقيضها القسوة. ويؤدي ذلك بماكيافللي إلى التساؤل عما إذا كان من الأفضل بالنسبة للأمير أن يكون محبوباً بدلاً من أن يكون مهاباً والعكس بالعكس. ومن الصعب أن يكون محبوباً ومهاباً. لأنه ينبغي على المرء من ثم أن يختار، أي يجب عليه أن يختار أن يكون مهاباً بدلاً من أن يكون محبوباً؛ لأنه إذا ما كان المرء محبوباً يعتمد على الآخرين، بينما يعتمد كونه مهاباً على نفسه. بيد أن المرء لا بد أن يتجنب أن يصبح مكروهاً؛ أي أن الأمير يتجنب أن يكون مكروهاً إذا تخلّى عن الملكية، ونساء رعاياه، وبصفة خاصة عن ملكيتهم، التي يحبها الناس حتى إنهم يستاءون من قتل آبائهم بصورة أقل من فقدان ميراثهم. لا تلحق الشهرة بالقسوة في الحرب أي ضرر. والمثل الأعظم هو «هانيبال» الذي أطاعه جنوده باستمرار بصورة ضمنية، ولم يرضوا على الإطلاق بصنوف من التمرد سواء بعد الانتصارات أو بعد الهزائم. «ولا يمكن أن ينشأ هذا من أي شيء سوى قسوته اللابشرية التي جعلته باستمرار بالإضافة إلى فضائله التي لا تعد ولا تحصى مبعجلاً، ومهاباً في أعين جنوده، والتي بدونها لا تكفي فضائله الأخرى. ولم يعجب الكتاب بصورة أكثر إنصافاً، بفعله من جهة، وازدروا من جهة أخرى السبب الرئيسي للفعل نفسه». إننا نلاحظ أن القسوة اللابشرية إحدى فضائل «هانيبال». ومثال آخر

(*) لأنه سوف يضطر إلى أن يفرض على شعبه ضرائب باهظة، ويبذل كل ما في وسعه ليحصل على المال، كما يقول ماكيافللي في الباب السادس عشر من كتاب الأمير (المراجع).

للقسوة «معروف جيداً» تقدمه تهدة «شيزارى بورجيا»(*) لـ «رومانا» Romagna (**). فلكى يعمل على تهدة هذا البلد، عين «رامرو دى أوركو» Ramirro Orco حاكماً عاماً؛ «وهو شخص ذو قسوة وهمة»، وأعطاه السلطة الكاملة. ونجح «رامرو» بسرعة، واكتسب الشهرة العظيمة. غير أن «شيزارى» شعر بعد ذلك أن السلطة الواسعة لم تعد ضرورية، وقد تجعله مكروهاً؛ أى أنه عرف أن الإجراءات القاسية التى أخذها «رامرو» سببت كراهية ما. وأراد «شيزارى» بالتالى أن يبين أنه إذا كانت هناك قسوة، فإنها لم تكن من أفعاله، وإنما نشأت من الطبيعة الفظة لمروءسيه. ولهذا فقد شطره ذات صباح شطرين وسط الميدان الرئيسى فى المدينة وبجانبه قطعة من الخشب، وخنجر ملطخ بالدماء. وأحدثت وحشية هذا المنظر فى العامة حالة من الرضا والذهول.

يتطلب «واجب» ماكيافيللى الجديد بالتالى الاستخدام الفطن العنيف لكل من الفضيلة والرذيلة وفقاً لمتطلبات الظروف. والبديل الفطن للفضيلة والرذيلة هو الفضيلة بالمعنى الذى يقصده بالكلمة. وهو يسلى نفسه، وأعتقد أنه يسلى بعضاً من قرائه، عن طريق استخدام كلمة «فضيلة» بالمعنى التقليدى وبمعناها عنده. ويميز أحياناً، بين الفضيلة والخير. وكان «شيشرون»، هو الذى أعد بطريقة ما هذا التمييز الذى يقول إن الناس يوصفون بأنهم «أخيار» بسبب تواضعهم، واعتدالهم، وفضلاً عن ذلك بسبب عدالتهم، وحفظهم للعهد، من حيث إنه يتميز عن الشجاعة والحكمة. ويذكرنا تمييز «شيشرون» بين الفضائل بدوره بجمهورية أفلاطون التى يصور فيها الاعتدال والعدالة على أنهما فضيلتان يحتاج إليهما الجميع، فى حين أن الشجاعة والحكمة لا يحتاج إليهما إلا البعض. ويميل تمييز ماكيافيللى بين الخيرية

(*) شيزارى بورجيا (١٤٧٥-١٥٠٧) قائد إيطالى وابن غير شرعى للبابا إسكندر السادس، نصبه والده كاردينالا وهو فى السابعة عشر، لكنه استقال ليشغل بالسياسة. قام بحملات ناجحة ضد مدن الجمهوريات الإيطالية وكان قاسياً وغادراً فى الحرب، لكنه كان قائداً قديراً حاد الذكاء فاتخذه ماكيافللى نموذجاً فى كتاب «الأمير» (المراجع).

(**) روما منطقة فى إيطاليا على الساحل الأدرىاتى ظلت تحت حكم البابا من ١٢٧٨ حتى ١٨٦٠ كان لبورجيا السيادة عليها عام ١٤٩٩ (المراجع).

والفضائل الأخرى إلى أن يصبح تعارضاً بين الخيرية والفضيلة، فبينما تكون الفضيلة مطلوبة للحكام والجنود، فإن الخيرية تكون مطلوبة للعوام أو هي التي تميز العوام الذين يشغلون بوظائف سلمية؛ في حين أن الخيرية تعنى شيئاً أشبه بالطاعة المهابة الموروثة للحكومة، أو حتى الخسة والدناءة.

يتحدث ماكيافيللى فى فقرات قليلة جداً عن الأخلاق بالطريقة التى يتحدث بها الأشخاص أصحاب الخلق فى جميع الأزمنة. وهو يحل التناقض فى الفصل التاسع عشر، الذى يناقش فيه أباطرة الرومان الذين جاءوا بعد الإمبراطور - الفيلسوف ماركيوس أوريلوس حتى ماكسيمينوس. وأهم نقطة هى مناقشته للإمبراطور «سفيروس». وينتمى «سفيروس» (*) إلى أولئك الأباطرة الذين كانوا أكثر قسوة وفطنة. ومع ذلك كانت فيه فضيلة عظيمة حتى إنه استطاع باستمرار أن يحكم بغبطة وسعادة؛ لأنه عرف جيداً كيف يستخدم شخصية الثعلب والأسد - الذى يجب أن تقلده طبائع الأمير. إن الأمير الجديد فى الإمارة الجديدة لا يستطيع أن يقلد أفعال الإمبراطور الجيد ماركيوس أوريلوس، وليس ضرورياً بالنسبة له أن يتبع أفعال سفريوس؛ بل ينبغى عليه أن يأخذ من سفريوس تلك الجوانب الضرورية لتأسيس دولته، ويأخذ من ماركيوس تلك الجوانب الملائمة والعظيمة للمحافظة على الدولة التى يتم تأسيسها بقوة من قبل. إن الموضوع الأساسى لكتاب «الأمير» هو الأمير الجديد تماماً فى دولة جديدة تماماً، أعنى المؤسس. ونموذج المؤسس من حيث إنه مؤسس هو سفريوس المجرم والماهر بصورة كبيرة. وهذا يعنى أن العدالة ليست بصورة دقيقة كما قال أوغسطين، السلطة الأساسية؛ لأن أساس العدالة هو الجور والظلم، وأساس الأخلاق هو اللاأخلاقية، وأساس المشروعية هو اللامشروعية، أو الثورة، وأساس الحرية هو الطغيان. لقد كان هناك فى البدء الخوف والفرع، وليس الانسجام، أو الحب، بيد أن هناك بالطبع فرقاً كبيراً بين الخوف والفرع لذاته، أى من أجل الخلود والبقاء على مر الزمن، وبين الخوف

(*) الإسكندر سفريوس Severus (٢٢٢-٢٣٥) إمبراطور روماني حظى بلقب قيصر عام ٢٢١ وأصبح إمبراطوراً عام ٢٢٢ (المراجع).

والفزع الذى يقتصر على إرساء الأساس لدرجة البشرية والحرية التى تتفق مع الوضع البشري. غير أن هذا التمييز يُشار إليه، فى أحسن الأحوال فى كتاب «الأمير».

فى الفصل الأخير لكتاب «الأمير» تُقدم الرسالة المريحة التى هى تحريض ووعظ موجه إلى أحد الأمراء الإيطاليين؛ وهو «لورينزو دى ميدتشى» Lorenzo de Medici، بأن يأخذ بيد إيطاليا، ويحررها من البرابرة؛ أعنى الفرنسيين، والأسبان، والألمان. يخبر ماكيافيللى لورينزو بأن تحرير إيطاليا ليس صعباً للغاية. ومن الأسباب التى يقدمها هى أنه «قد شوهدت فى هذا المقام أحداث فذة أحدثها الله: لقد انشق البحر، وكانت الغمامة دليلاً، وتفجر الماء من الصخر، ونزل المن من السماء». والأحداث التى ليس لها مثيل، فظهرت المعجزات لتحرير الإسرائيليين من العبودية المصرية. ويبدو أن ما يفترضه ماكيافيللى هو أن إيطاليا هى أرض الميعاد بالنسبة للورينزو. بيد أن هناك صعوبة وهى أن موسى الذى قاد الإسرائيليين بعيداً عن بيت العبودية إلى أرض الميعاد، لم يصل هو نفسه إلى تلك الأرض؛ لأنه مات على حدودها، ولذلك يتنبأ ماكيافيللى بتجهم بأن لورينزو لن يحرر إيطاليا، وأحد الأسباب هو أنه تنقصه الفضيلة العجيبة الضرورية لإكمال هذا العمل العظيم. بيد أن هناك الكثير بالنسبة للأحداث العجيبة التى ليس لها مثيل والتى لا نعرف عنها شيئاً غير ما يؤكد ماكيافيللى عنها. فكل هذه الأحداث العجيبة حدثت قبل الوحي فى سيناء. إن ما تنبأ به ماكيافيللى هو بالتالى أن وحيًا جديدًا، وحيًا لوصايا عشر جديدة على وشك الحدوث. وحامل ذلك الوحي ليس هو بالطبع لورينزو العادى، بل هو موسى جديد. وموسى الجديد هذا هو ماكيافيللى نفسه، والوصايا العشر هى التعليم الجديد تماماً على أمير جديد تماماً فى دولة جديدة تماماً. صحيح أن موسى كان نبيا مسلحًا، وأن ماكيافيللى ينتمى إلى الأشخاص غير المسلحين الذين يكون مآلهم الدمار بالضرورة. ولكى يجد المرء الحل لهذه الصعوبة، لابد أن يتجه إلى الكتاب العظيم الآخر لماكيافيللى وهو «مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس».

ومع ذلك إذا ما تحول المرء من كتاب «الأمير» إلى كتاب «مطارحات...» لكى يجد الحل للصعوبات التى لم تخل فى كتاب «الأمير»، فإنه يخرج من شدة فيقع فى أشد مَتَّها (كالمستجير من الرمضاء بالنار!). لأن كتاب «المطارحات...» يصعب فهمه بصورة أكبر من كتاب «الأمير». ومن المستحيل أن نبين ذلك دون أن تحدث فى القارئ فى البداية حيرة معينة، غير أن هذه الحيرة هى بداية الفهم.

دعنا نبدأ من البداية ذاتها، أى من الرسائل المهداة. أهدى ماكيا فيللى كتاب «الأمير» لحاكمه لورينزو دى ميدتشى. لقد غمرت عظمة الحاكم وجلاله ماكيا فيللى الذى يصور نفسه بأنه شخص ذو حالة دنيا، بأنه يعيش فى مكان أدنى، حتى إنه ينظر إلى كتاب «الأمير»، على الرغم من أنه ملكيته العزيزة جداً، على أنه لا يليق بحضرة لورينزو (*). يمدح عمله بملاحظة مؤداها أنه مجلد صغير يستطيع أن يفهمه الشخص الموجه إليه فى وقت قصير، على الرغم من أنه يجسد كل شىء عرفه المؤلف وفهمه فى سنوات كثيرة جداً، وفى ظل أخطار عظيمة. أما كتاب «مطارحات...» فهو مهدى إلى صديقين صغيرين من أصدقاء ماكيا فيللى أجبراه على أن يكتب هذا الكتاب. والكتاب فى الوقت نفسه دليل على اعتراف ماكيا فيللى بالفوائد التى تلقاها من صديقيه. لقد أهدى كتاب «الأمير» إلى الحاكم على أمل أن يتلقى فضائل وحظوات منه. ولم يعرف إذا ما كان لورينزو قد انتبه إلى كتاب «الأمير»، أى إذا لم يكن أكثر رضاء بتلقى جواد ذى جمال عجيب وغير مألوف. وبناء على كل ذلك حط فى الرسالة المهداة لكتابة «مطارحات» من قدر العادة التى تقول إنه أذعن لكتاب «الأمير» فى الرسالة المهداة، أعنى عادة إهداء أعمال المرء للأمرء، إذ إن كتاب «مطارحات» لم يهد لأمرء، وإنما لأشخاص يستحقون أن يكونوا أمرء. وسواء كان لورينزو يستحق أن يكون أميراً أم لا، فإن ذلك يظل تساؤلاً.

ويمكن توضيح هذه الاختلافات بين الكتابين عن طريق الواقعة التى تذهب إلى

(*) جاء فى الإهداء «إننى أعتبر هذا الكتاب غير جدير بقبول سموكم، إلا أن ثقتى فى رقة شمائلكم تجعلنى على يقين من قبولكم له قبولاً حسناً.» (المراجع).

أن ماكيافيللى يتجنب فى كتابه «**الأمير**» مصطلحات معينة استخدمها فى كتابه «**مطارحات...**». ويفشل كتاب «**الأمير**» فى أن يذكر الضمير، والخير المشترك، والطغاة (أى التمييز بين الملوك والطغاة)، والسما، كما أنه فى كتاب «**الأمير**» لا تعنى كلمة «نحن» على الإطلاق «نحن المسيحيون». وقد يذكر المرء هنا أن ماكيافيللى لا يشير فى العملين إلى التمييز بين هذا العالم والعالم الآخر، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة، ولا يذكر فى العملين جهنم أو الجحيم، فضلاً عن ذلك لا يذكر النفس فى العملين على الإطلاق.

والآن دعنا نأتى إلى نص كتاب «**المطارحات**». ما هو موضوع هذا الكتاب؟ ما نوع هذا الكتاب؟ ليست هناك صعوبة تخص كتاب «**الأمير**». إذ إن كتاب «**الأمير**» مرآة للأمرء، ومرايا الأمرء هى أسلوب تقليدى. وتبعاً لهذا فإن كل عناوين فصول كتاب «**الأمير**» باللغة اللاتينية. وليس هذا إنكاراً، وإنما هو بالأحرى تقويض للواقعة التى تقول إن كتاب «**الأمير**» ينقل تعليمًا ثورياً فى زى تقليدى. بيد أن هذا الزى التقليدى مفقود فى كتاب «**مطارحات...**» إذ لا نجد عنواناً من عناوين فصوله باللغة اللاتينية على الرغم من أن العمل يعالج موضوع قديم، وتقليدى، فهو يعالج روما القديمة. فضلاً عن ذلك فإن كتاب «**الأمير**» سهل الفهم إلى حد ما، لأن له خطة واضحة إلى حد ما. ومع ذلك فإن خطة كتاب «مطارحات» غامضة إلى حد كبير، حتى إن المرء يندهش عما إذا كانت له خطة أم لا. كما أن كتاب «**مطارحات...**» يصور نفسه بأنه مخصص للكتب العشرة الأولى لليفيوس. إن الكتب العشرة الأولى لليفيوس تتدرج من بدايات روما حتى الوقت الذى يسبق مباشرة حرب قرطاجنة الأولى؛ أعنى حتى ذروة الجمهورية الرومانية التى لم تفسد، وقبل غزوات الرومان خارج الأرض الإيطالية. غير أن ماكيافيللى يعالج فى كتابه «مطارحات» التاريخ الرومانى كله إلى حد ما، كما عالج كتاب ليفيوس، ويتكون عمل ليفيوس من مائة واثنين وأربعين كتاباً، ويتكون كتاب «مطارحات...» من مائة واثنين وأربعين فصلاً. ويتدرج عمل ليفيوس إلى زمن الإمبراطور أغسطس، أعنى إلى بدايات المسيحية. وعلى أية حال يبدو كتاب «مطارحات» المستنسخ مثل

كتاب «الأمير» أكثر من أربع مرات أنه أكثر شمولاً من كتاب «الأمير». ولا يستبعد ماكيافيللى بوضوح سوى موضوع واحد من المعالجة فى كتابه «مطارحات...» وهو: «كم من الخطورة أن يجعل المرء نفسه رئيس شىء جديد يخص كثيرين، وكم من الصعوبة أن يتناوله ويكمله، وبعد إكماله تكون المحافظة عليه مسألة طويلة وعظيمة حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها؛ ولذلك فإننا سنؤجلها إلى موضع مناسب». وعلى الرغم من أن هذه المسألة طويلة وعظيمة، فإن ماكيافيللى يناقشها بوضوح فى كتابه «الأمير». «ولابد أن يضع المرء فى اعتباره أنه لا شىء صعب فى تناوله، ومشكوك فى نجاحه، وخطر فى تدبيره أكثر من أن يجعل نفسه رئيساً لإدخال نظم جديدة». صحيح أن ماكيافيللى لم يتحدث هنا عن «..... المحافظة». «فهذه المحافظة» كما نعرف من كتاب «مطارحات...» يقوم بها الشعب بصورة أفضل، فى حين أن إدخال أساليب ونظم جديدة هى مهمة يقوم بها الأمراء بصورة أفضل. وقد يستتج المرء من ذلك نتيجة مفادها أن الموضوع الذى يميز كتاب «مطارحات...» عن كتاب «الأمير» هو الشعب، وهى نتيجة ليست محالة على الإطلاق، ولكنها لا تكفى تماماً حتى ليبدأ المرء فى فهم الكتاب.

وقد يوضح طابع كتاب «مطارحات...» بصورة أبعد عن طريق مثالين لنوع آخر من الصعوبة. يقرر ماكيافيللى فى الفصل الثانى القسم الثالث عشر وبطريقة تبرهن على أن شخصاً ما انتقل من وضع دنىء أو حقير إلى وضع مبجل عن طريق الاحتيال والخداع وليس عن طريق القوة. وهذا ما فعلته الجمهورية الرومانية فى بداياتها. ومع ذلك قبل أن يتحدث ماكيافيللى عن الجمهورية الرومانية يتحدث عن أربعة أمراء صعدوا من وضع حقير أو دنىء إلى وضع أسمى وأرقى. وهو يتحدث بالتحديد عن «قورش» Cyrus، مؤسس الإمبراطورية الفارسية. إن مثال «قورش» هو المثال المحورى. فقد وصل «قورش» إلى السلطة عن طريق خداع عمه، ملك «ميديا» Media. لكن إذا كان، أولاً، ابن أخ ملك ميديا، فكيف يمكن أن يقال إنه انتقل من وضع دنىء وحقير؟ ولكى يصل ماكيافيللى إلى هدفه يذكر بعد ذلك «جيو فان جاليزو» Givo Van Galeazzo الذى أخذ الدولة والسلطة من عمه

«برنابو» عن طريق الاحتيال والخداع. لقد كان جاليزو أولاً ابن أخ أمير حاكم أيضاً، ولا يمكن أن يقال أنه انتقل من وضع دنيء، أو حقير. فماذا يقصد ماكيافيللى بالتالى بالحديث بهذه الطريقة المحيرة؟ يقول ماكيافيللى فى عنوان الفصل الثالث، القسم الثامن والأربعين أنه عندما يرى شخص ما عدوا يقترب خطأ جسيماً، فإنه لابد أن يعتقد أن هناك احتيالا وخداعاً تحته؛ ويذهب ماكيافيللى أبعد من ذلك فى النص ويقول إن «هناك احتيالا وخداعاً تحته باستمرار». على الرغم من أن ماكيافيللى يبين فيما بعد بصورة مباشرة فى المثال المحورى أن الرومان اقتربوا ذات مرة خطأ جسيماً عن طريق فساد الأخلاق؛ أى ليس عن طريق الاحتيال والخداع.

فكيف يعالج المرء الصعوبات التى تواجهنا فى كتاب «مطارحات»؟ دعنا نرجع إلى العنوان: «مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لليفيوس». العنوان ليس صحيحاً بصورة حرفية، لكن من المأمون أن نقول إن العمل يتكون أساساً من مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لليفيوس. ولقد لاحظنا فضلاً عن ذلك أن كتاب «مطارحات...» تنقصه الخطة الواضحة. ربما تصبح الخطة واضحة إذا أخذنا بجدية الواقعة التى تقول إن العمل مخصص لليفيوس، وربما يتبع ماكيافيللى ليفيوس عن طريق اتباع نظامه. كما أن هذا ليس صحيحاً ببساطة، بيد أنه صحيح إذا لم يفهم بعقلانية لأن استخدام ماكيافيللى وعدم استخدام ليفيوس هو المفتاح لفهم العمل، وثمة طرق متعددة يستخدم بها ماكيافيللى ليفيوس. فتارة يستخدم بصورة ضمنية قصة ليفيوس، وتارة يشير إلى «هذا النص»، وتارة ثالثة يذكر ليفيوس بالاسم، وتارة رابعة يقتبس منه (باللاتينية) ولا يذكر، أو يذكر اسمه. وربما يوضح استخدام ماكيافيللى أو عدم استخدامه لليفيوس بالوقائع التى تذهب إلى أنه لم يقتبس من ليفيوس فى الفصول العشرة الأولى، ثم أنه اقتبس منه فى الفصول الخمسة التالية، كما أنه فشل، أيضاً، فى أن يقتبس منه فى الفصول الأربعة والعشرين التالية. وفهم الأسباب التى تكمن خلف هذه الوقائع هو المفتاح لفهم كتاب «مطارحات...».

ولا أستطيع أن أعالج هذه المسألة بصورة قاطعة داخل المساحة المتاحة لى،

ولكنى سأعالجها باختيار الفصول أو شبه الفصول الآتية وهى: مقدمة الفصل الأول، ومقدمة الفصل الثانى، والفصل الثانى، القسم الأول والفصل الأول، القسم السادس والعشرون، والفصل الثانى، القسم الخامس.

فى مقدمة الفصل الأول يدعنا ماكيا فيللى نعرف أنه اكتشف أساليب ونظمًا جديدة، أى أنه سلك طريقًا لم يطره أحد من قبل على الإطلاق. ويقارن إنجازاه باكتشاف بحار وأراض مجهولة، فهو يصور نفسه بأنه كولمبوس العالم السياسى - الأخلاقى. إن ما يحثه هو الرغبة الطبيعية التى كانت لديه باستمرار وهى أن يقوم بتلك الأشياء التى تجلب فى رأيه المنفعة العامة للجميع. ولذلك يواجه بشجاعة الأخطار التى عرف أنها تنتظره. فما هى هذه الأخطار؟ الخطر فى حالة اكتشاف بحار وأراض مجهولة يكمن فى البحث عنها؛ وحالما تعثر على الأراضى المجهولة وتعود إلى الوطن مرة ثانية، فإنك تكون آمنًا. والخطر فى حالة اكتشاف أساليب ونظم جديدة يكمن فى العثور عليها؛ أعنى فى جعلها معروفة بصورة علنية. لأنه من الخطر كما سمعنا من ماكيا فيللى أن يجعل المرء نفسه على رأس شىء جديد يؤثر على كثيرين.

وما يزيد دهشتنا أن ماكيا فيللى يوحد بصورة مباشرة بعد ذلك الأساليب والنظم الجديدة مع أساليب ونظم العهد القديم، فاكتشافه ليس سوى اكتشاف من جديد. إنه يشير إلى الاهتمام المعاصر بشذرات من حالات قديمة، كرمها نحاتون معاصرون، واستخدموها بوصفها نماذج. ومما هو أكثر دهشة أنه لم يفكر أحد فى محاكاة الأفعال الفاضلة لممالك وجمهوريات قديمة، مع النتيجة التى يرثى لها وهى أنه لم يبق تعقب للفضيلة القديمة. لقد تعلم محامو اليوم حرفتهم من المحامين القدماء. وأقام أطباء اليوم أحكامهم على تجربة الأطباء القدماء. ولذلك من المدهش إلى حد كبير أن أمراء اليوم والجمهوريات يلجأون فى المسائل السياسية والعسكرية إلى نماذج القدماء. ولا ينشأ هذا إلى حد كبير من الضعف الذى قادت الديانة الحالية العالم إليه، أو من الشر الذى يسببه الفراغ الطموح لبلاد ومدن مسيحية كثيرة، بقدر ما ينتج من فهم غير كاف لصنوف من التاريخ، وبصفة خاصة تاريخ

ليفوس. ونتيجة لذلك اعتقد معاصرو ماكيافيللى أن محاكاة القدماء ليست صعبة فحسب، بل مستحيلة. ومع ذلك فإن هذا خلف واضح لأن النظام الطبيعى بما فى ذلك طبيعة الإنسان هو نفسه الآن مثلما كان فى القديم.

ونفهم الآن لماذا يكون اكتشاف الأساليب والنظم الجديدة التى ليست سوى إعادة اكتشاف لأساليب ونظم قديمة، أمراً خطيراً. فهذا الاكتشاف من جديد الذى أدى إلى احتياجات جعلت من الضرورى أن يحاكوا فضيلة القدماء، هذا الاكتشاف يعارض الدين فى يومنا الراهن لأن هذا الدين هو الذى يعلم أن محاكاة الفضيلة القديمة أمر مستحيل، أى أنه مستحيل أخلاقياً؛ لأن فضائل الوثنيين ليست سوى رذائل مذهلة. إن ما سيحققه ماكيافيللى فى كتابه «مطارحات» ليس تقديم الفضيلة القديمة فى مقابل النقد المسيحى فحسب، بل إصلاح هذه الفضيلة القديمة. غير أن ذلك لا يعنى التخلص من الصعوبة التى تقول إن اكتشاف أساليب ونظم جديدة ليس سوى إعادة اكتشاف للأساليب والنظم القديمة.

غير أن ذلك واضح تماماً؛ إذ إن ماكيافيللى لا يستطيع ببساطة أن يسلم بتفوق القدماء، بل يجب أن يبرهن على ذلك. ومن ثم فلا بد أن يجذب فى البداية أساساً عاماً للمعجبين بالقديم وللذين يحطون من قدره. وهذا الأساس العام هو احترام القديم وتبجيله، سواء أكان من الكتاب المقدس أم وثنياً. ويبدأ من المقدمة الضمنية التى تقول إن الخير هو القديم وبالتالي فإن الأفضل هو الأقدم. ويؤدى به ذلك فى البداية إلى مصر القديمة، التى ازدهرت فى العهد الموغل فى القدم. بيد أن ذلك لا يساعدنا كثيراً؛ لأننا لا نعرف سوى النذر القليل عن مصر القديمة. ويركن ماكيافيللى من ثم إلى ذلك القديم الذى يعرف بصورة كافية وإلى قديمه الخاص فى الوقت نفسه، أعنى إلى روما القديمة. على الرغم من أن روما القديمة ليست محل إعجاب بصورة واضحة جلية فى كل ناحية مهمة، ويمكن تقديم برهان قوى، وقد تم تقديمه بالفعل على سمو إسبرطة وتفوقها على روما. ولذلك يتحتم على ماكيافيللى أن يبرهن على سلطة روما القديمة. والطريقة العامة التى يفعل بها ذلك تذكرنا بالطريقة التى برهن بها لاهوتيون من قبل على سلطة الكتاب المقدس ضد

الكفار. غير أن روما القديمة ليست كتاباً مثل الكتاب المقدس. على الرغم من أن ماكيافيللى برهن عن طريق سلطة روما القديمة على سلطة مؤرخها الرئيسى، وهو «ليفىوس»، وبرهن ضمن هذا على سلطة الكتاب. إن تاريخ ليفىوس هو إنجيل ماكيافيللى. وينجم عن هذا أن ماكيافيللى لا يستطيع أن يشرع فى استخدام ليفىوس قبل أن يبرهن على سلطة روما.

يشرع ماكيافيللى فى الاقتباس من ليفىوس فى القسم الخاص بالديانة الرومانية (الفصل الأول، القسم ١١-١٥). ويقابل فى الفصل السابق «قيصر» بوصفه مؤسس الطغيان بروميليوس مؤسس المدينة الحرة. إن عظمة قيصر ترجع إلى الكتاب الذين مجدوه؛ لأن حكمهم أفسده نجاحه غير المؤلف؛ أى تأسيس حكم الأباطرة لأن الأباطرة لم يسمحوا للكتاب بأن يتحدثوا عن قيصر بحرية. على الرغم من أن الكتاب الأحرار عرفوا كيف يدورون حول هذا القيد. لقد لاموا «كاتيلينا» Catilina؛ أى التجسيد سئى الحظ لقيصر، ومجدوا «بروتس»؛ عدو قيصر. لكن ليس كل الأباطرة سيئين. فقد كانت عصور الأباطرة من «نيرفا» حتى «ماركيوس أوريليوس» العصور الذهبية عندما استطاع كل شخص أن يتمسك بأى رأى يروق له ويدافع عنه، فالعصور الذهبية هى العصور التى لا تقيد فيها السلطة الفكر، والتعبير عن الفكر. وتشكل هذه الملاحظات بالفعل المدخل لمعالجة ماكيافيللى للديانة الرومانية. فهو يعالج هناك الديانة الوثنية بوصفها مساوية على الأقل لديانة الكتاب المقدس. إن مبدأ كل دين هو السلطة، ذلك ما شك فيه ماكيافيللى بصورة مباشرة، من قبل. لكن لم يكن الدين سلطة بالنسبة للطبقة الحاكمة فى روما القديمة؛ لأن الحكام استخدموا الدين لأغراضهم السياسية، وفعلوا ذلك بطريقة أكثر إعجاباً، ويتضمن الثناء على دين روما القديمة، ويتضمن أكثر من هذا نقداً لدين روما الحديثة. ويشنى ماكيافيللى على دين روما القديمة للسبب نفسه الذى من أجله أثنى الكتاب الأحرار الذين خضعوا لسلطة قيصر على بروتس لأنه لم يستطع أن يلوم بصورة علنية سلطة المسيحية التى كان يخضع لها. ولذلك إذا كان تاريخ ليفىوس هو إنجيل ماكيافيللى، فإنه ضد إنجيله.

وبعد أن يبرهن ماكيافللى على سلطة روما القديمة، ويبين تفوقها وسموها على السلطات الحديثة عن طريق أمثلة كثيرة، يشرع فى الإشارة إلى العيوب والنقائص التى كانت تعاني منها. ومن وجهة النظر هذه وحدها يكون ليفيوس، من حيث إنه يتميز عن روما - أعنى يتميز عن كتاب روما - سلطته الوحيدة. على الرغم من أنه قبل نهاية الكتاب الأول بقليل يشك بصراحة وبصورة علنية فى رأى كل الكتاب بما فى ذلك ليفيوس بسبب الأهمية العظيمة. ولذلك يقودنا بالتدريج إلى إدراك لماذا تكون الأساليب والنظم التى اكتشفها من جديد جديدة:

١- إذ إن أساليب ونظم روما القديمة تم تأسيسها تحت ضغط الظروف عن طريق المحاولة والخطأ بدون خطة متماسكة، وبدون فهم لأسبابها؛ ويقدم ماكيافللى الأسباب، ولذلك استطاع أن يصحح بعض الأساليب والنظم القديمة.

٢- الروح التى أحييت وأنعشت الأساليب والنظم القديمة هى احترام التقليد وتبجيله، أى احترام السلطة، روح الشفقة، بينما أحيى ماكيافللى وبعث فيه الهمة روح مختلفة تماماً. ويتضح تقدم الحجة فى الكتاب الأول بصورة أكثر جلاء. وبينما يبدأ الكتاب الأول بالثناء العاطر على ما هو أكثر قدماً، فإنه ينتهى بالتعبير «شباب جداً» لأن كثيراً من الرومان احتفلوا بانتصاراتهم.

وهكذا نكون مهئين لفهم مقدمة الكتاب الثانى. فهناك يشك ماكيافللى بصورة علنية فى الأحكام المبتسرة لصالح العصور القديمة: «يشنى الناس باستمرار على العصور القديمة، ويتهمون الحاضر، ولكنهم لا يقدمون باستمرار مبرراً لذلك». إن العالم هو هو فى الحقيقة؛ وكمية الخير والشر هى باستمرار. وما يتغير هو البلاد والأمم المختلفة، التى طرأت عليها عصور الفضيلة، وعصور الفساد. ولقد كانت الفضيلة فى العهد القديم فى آشور فى البداية؛ ثم أخيراً فى روما. وبعد تدمير الإمبراطورية الرومانية لم تحيا الفضيلة إلا فى بعض الأجزاء منها، لاسيما فى تركيا. حتى إن الشخص الذى يولد فى عصرنا فى اليونان ولم يصبح تركياً يلوم بصورة معقولة الحاضر، ويشنى على القديم. وبناء على ذلك، فإن ماكيافللى محق تماماً فى الثناء على العصور الرومانية القديمة، وفى لوم عصره الخاص، إذ لم يترك

أثر لفضيلة قديمة فى روما وإيطاليا. ولذلك يحض الشباب على أن يحاكوا الرومان القدماء إذا واتتهم الفرصة لأن يفعلوا ذلك؛ أى أن يفعلوا ما حرمتهم شحناء العصور والحظ من أن يفعلوه.

قد تبدو رسالة مقدمة الكتاب ضعيفة وغثة نسبيا، على الأقل، إذا ما قورنت برسالة مقدمة الكتاب الأول. ويرجع ذلك إلى واقعة هى أن مقدمة الكتاب الأول هى مدخل إلى العمل كله، فى حين أن مقدمة الكتاب الثانى هى مدخل إلى الكتاب الثانى فقط، وبصفة خاصة إلى الفصول الأولى من الكتاب الثانى. يحتج ماكيافلى هناك على رأى «بلوتارك» Plutarch؛ الذى يصفه بأنه مؤلف مهم وله ثقله - وهو لم يطبق ذلك، على الإطلاق، على ليفيوس - كما شارك ليفيوس وحتى الشعب الرومانى نفسه فى هذا الرأى: الرأى الذى يقول إن الرومان اكتسبوا إمبراطوريتهم عن طريق الحظ وليس عن طريق الفضيلة. وقبل الغزو الرومانى، سكنت ثلاثة شعوب أوروبا كلها، ودافعت هذه الشعوب عن حريتها بإصرار وعناد، وحكمت نفسها بحرية؛ أعنى من حيث إنها جمهورية. ولذلك احتاجت روما إلى قوة زائدة لكى تقهرها. فكيف حدث بالتالى أن هذه الشعوب كانت فى تلك الأزمنة القديمة محبة للحرية بصورة أكبر مما هى عليه الآن؟ يرجع ذلك فيما يرى ماكيافيللى إلى الاختلاف بين الدين القديم وديننا. إذ إن ديننا قد وضع الخير الأقصى فى التواضع، والحقارة، وتحقير الأشياء البشرية، فى حين أن الدين القديم وضع الخير الأقصى فى عظمة العقل، وقوة الجسم، وفى كل الأشياء الأخرى الجديرة بأن تجعل الناس أكثر قوة. غير أن التجرد عن العالم، وعن السماء ذاتها يرجع أساساً إلى تدمير الإمبراطورية الرومانية؛ أى تدمير كل حياة جمهورية. وبصرف النظر عن قوة روما المفرطة، فإن السبب الثانى لعظمتها هو إقرارها اللبيرالى للأجانب بالمواطنة. بيد أن سياسة كهذه تعرض الدولة لأخطار جسيمة، كما عرف الأثينيون، وبصفة خاصة الإسبرطيون الذين يخشون خلط سكان جدد يفسد العادات القديمة. وبسبب السياسة الرومانية، أصبح أناس كثيرون لا يعرفون على الإطلاق الحياة الجمهورية،

ولا يأبهون بها، أعنى شرقيين كثيرين، مواطنين رومان. ولذلك أكمل الغزو الرومانى للشرق ما بدأه غزوها للغرب. وهكذا حدث أن الجمهورية الرومانية كانت من جهة المعارض المباشر للجمهورية المسيحية، وكانت من جهة أخرى علة الجمهورية المسيحية، وحتى نموذجاً لها.

وليس للكتاب الثالث مدخل، بيد أن الفصل الأول منه يؤدى وظيفة المدخل. وعن طريق عدم الانتظام الضئيل هذا يؤكد ما كيا فيللى الواقعة التى تذهب إلى أن عدد فصول كتاب «مطارحات...» يساوى عدد كتب تاريخ ليفيوس، ويمتد تاريخ ليفيوس، كما لاحظنا من قبل، من نشأة روما حتى عصر ظهور المسيحية. يطالعنا عنوان الفصل الأول من الكتاب الثالث بالآتى: «من الضرورى لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة شعبية مدة طويلة أن تعودا دائماً إلى بدايتها». وبينما لا يتحدث العنوان إلا عن ملل أو جمهوريات، فإن الفصل نفسه يعالج جمهوريات، وطوائف، ونحلاً، وممالك؛ لأن الملل؛ أعنى الأديان، تحتل المركز. إن كل أشياء العالم لها حد لمسارها - أعنى حدا تضعه السماء. بيد أنها لا تصل إلى هذا الحد إلا إذا أبقت على النظام، ويعنى ذلك إذا ارتدت باستمرار إلى بداياتها؛ لأنها لا بد أن تمتلك خيراً ما فى بداياتها، وإلا فإنها لن تبلغ شهرتها ونموها. ويبرهن ما كيا فيللى على أطروحتة التى تخص الجمهوريات فى البداية عن طريق مثال بلوغ روما من جديد حياة جديدة وفضيلة جديدة بعد أن هزمها الغاليون (*)، ثم استأنفت روما المحافظة على الدين، والعدالة، أعنى المحافظة على النظم القديمة، وبصفة خاصة نظم الدين التى تعرضت لكارثة لإهمالها هذه النظم. إن استعادة الفضيلة القديمة تكون من إعادة فرض الفرع والخوف للذين جعلوا الناس أخياراً فى البداية. ولذلك يفسر ما كيا فيللى ماذا يعنى اهتمامه باستعادة الأساليب والنظم القديمة بصورة أساسية. لقد كان الناس أخياراً فى البداية، ليس بسبب النقاوة والطهارة، بل لأن الفرع والخوف استحوذ عليهم، استحوذ عليهم الفرع والخوف الأولى

(*) Gouls سكان فرنسا وبلجيكا وهولندا قديماً (المراجع).

والأصلى؛ لأنه لم يكن هناك فى البداية حب وإنما فزع وإرهاب، إن تعاليم ماكيافللى الجديدة تقوم كلها على هذه النظرة المزعومة (التي تسبق نظرية هوبز عن حالة الطبيعة). ثم يتجه ماكيافللى إلى مناقشة الملل والنحل؛ ويوضح أطروحاته بمثال هو «ديننا»، فإذا لم يرد القديس فرانسيس(*)، والقديس دومينيك(**) ديننا إلى بدايته، فإنه يفنى تمامًا؛ لأنهما ردا هذا الدين عن طريق الفقر ومثال المسيح إلى أذهان الناس حيث فنى من قبل؛ وهذه النظم الجديدة قوية حتى إنها كانت السبب فى أن عدم أخلاقية الأساقفة، وعدم أخلاقية رؤساء الدين لم تحطم ديننا وتدمره؛ لأن الفرنسيكان والدومينيكان ظلوا فقراء، وحظوا بسمعة طيبة عند الشعوب عن طريق الاعتراف والوعظ حتى إنهم أقنعوا الشعوب بأنه من الشر التحدث عن الشر بالشر، وأنه من الخير المعيشة امتثالاً للأساقفة، وإذا أخطأ الأساقفة فإنه يجب عليهم أن يتركوهم لمعاقبة الله. ولذلك يفعل الأساقفة ما هو أسوأ بقدر ما يستطيعون، لأنهم لا يخشون العقاب الذى لم يروه، والذى لا يؤمنون به. وبالتالي حافظ ذلك التجديد على الدين، ويحافظ عليه». وهنا تتحقق العودة إلى البداية عن طريق إدخال نظم جديدة. ويقول ماكيافللى ذلك بدون شك؛ لأنه لا يعتقد أن الإصلاحات الفرنسيكانية والدومينيكانية لها شأن باستعادة بسطة للمسيحية البدائية؛ لأن هذه الإصلاحات أبطلت الترتيب الهرمى المسيحى. بيد أن إدخال نظم جديدة كان أمراً ضرورياً فى الجمهوريات أيضاً، كما يشدد ماكيافللى فى الفصل الختامى من كتاب «المطارحات...» لأن استعادة الأساليب والنظم الجديدة فى كل الحالات، بما فى ذلك حالة ماكيافللى نفسه، هى إدخال أساليب ونظم جديدة. ومع ذلك ثمة اختلاف عظيم بين التجديد الفرنسيكانى والدومينيكانى، والتجديدات

(*) القديس فرانسيس (١١٨٢-١٢٢٦) راهب ومبشر إيطالى يعتبر أحد زعماء الإصلاح الكنسى البارزين فى القرن الثالث عشر، أسس الرهبان الفرنسيكان عام ١٢٠٩ (المراجع).
(**) القديس دومينيك (١١٧٠-١٢٢١) راهب كاثولىكى إسبانى المولد عمل فى فرنسا، أنفق جانبا كبيرا من سنى حياته فى محاربة الهرطقة، ودعوة الهرطقة إلى العودة إلى حظيرة الكنيسة الرومانية. أنشأ نظام الرهبنة الدومينيكانية (المراجع).

الجمهورية لأن التجديدات الجمهورية تخضع الجمهورية كلها، بما فى ذلك القائد، لفرع وخوف أولى بصورة دقيقة؛ لأنها تقاوم الشر - أى لأنها تعاقب الشر بصورة واضحة، وبالتالي بصورة صادقة. إن الأمر المسيحى أو الوصية المسيحية التى لا تقاوم الشر تقوم على مقدمة تقول إن البداية، أو المبدأ، هو الحب. ولا يمكن أن يودى هذا الأمر، أو النصيحة، إلا إلى فوضى عظيمة، أو إلى مراوغة. ومع ذلك فإن المقدمة تتحول إلى طرفها المضاد.

لقد رأينا أن عدد فصول كتاب «المطارحات..» ذات معنى، وقد اختيرت بعناية وبإحكام وقد يغرينا ذلك على أن نتساءل: أليست عدد فصول كتاب «الأمير» ذات معنى أيضاً. إذ إن كتاب «الأمير» يتكون من ستة وعشرين فصلاً. وستة وعشرون فصلاً هى القيمة العددية لحروف الاسم المقدس لله فى اللغة العبرية، أى القيمة العددية لكلمة الله فى العبرية التى تتكون من أربعة حروف Tertagrammaton. لكن هل عرف ما كيافللى ذلك؟ لا أعرف. العدد ستة وعشرون يساوى العدد ثلاثة عشر مرتين. ويُنظر الآن إلى العدد ثلاثة عشر، أحياناً، على أنه عدد نحس، لكن كان يُنظر إليه أيضاً فى الأزمنة الماضية على أنه عدد ميمون. ولذلك قد يعنى «ضعفى العدد ثلاثة عشر» كلا من الحظ السعيد والحظ السيئ، ومن ثم يعنيهما معاً، أى الحظ، أو الصدفة(*) . ويمكن البرهنة على وجهة النظر التى تقول إنه يمكن التعبير عن لاهوت ما كيافللى عن طريق الصياغة: الله أو الحظ (من حيث إنها تتميز عن صياغة إسبينوزا: الله أو الطبيعة) أى أن الله هو الحظ من حيث إنه يُفترض أنه يخضع لنفوذ بشرى (أى لعنة) غير أن البرهنة على ذلك تتطلب حجة «طويلة للغاية ورفيعة للغاية» لا يحتملها السياق الحالى. ولذلك، دعنا نرى ما إذا كنا لا نستطيع أن نحصل على مساعدة من النظر إلى الفصل السادس والعشرين من كتاب «المطارحات..». عنوان الفصل هو كالاتى: «يجب على الأمير الجديد، فى مدينة أو بلد يتولى إمارتها أن يجعل كل شىء جديداً». ولذلك فإن موضوع الفصل هو

(*) Fortuna هى إلهة الحظ عند الرومان، وأحياناً تسمى إلهة الصدفة (المراجع)

الأمير الجديد فى دولة جديدة؛ أعنى أنه أسمى الموضوعات بالنسبة «للأمير». ويقول ماكيافيللى فى نهاية الفصل السابق: إن من يرغب فى أن يؤسس السلطة المطلقة التى يسميها الكتاب بالطغيان، لابد أن يقوم بتجديد كل شىء. ولذلك فإن موضوع فصلنا هو الطغيان، غير أن لفظ «طغيان» لم يرد مطلقاً فى هذا الفصل لأن لفظ «طغيان» يُتجنب استخدامه فى الفصل السادس والعشرين من كتاب «المطارحات» مثلما يُتجنب فى كتاب «الأمير» الذى يتكون من ستة وعشرين فصلاً. ودرس الفصل نفسه هو هذا يجب على الأمير الجديد الذى يريد أن يؤسس سلطة مطلقة فى دولته أن يجعل كل شىء جديداً؛ أى يجب عليه أن يؤسس وظائف قضاة جديدة، بأسماء جديدة، وسلطات جديدة، وأشخاص جدد؛ ويجب عليه أن يجعل الغنى فقيراً، والفقير غنياً، كما فعل «داود» عندما أصبح ملكاً. وباختصار يجب عليه أن لا يترك أى شىء فى بلده دون أن يمسه، ويجب أن لا تكون هناك أى منزلة أو ثروة لا يعرف مالكوها أنها بسبب الأمير. والطرق التى يجب أن يستخدمها هى طرق أكثر قسوة وضرراً، ليس فقط بالنسبة لكل حياة مسيحية، بل حتى بالنسبة لكل حياة بشرية، حتى إنه يجب على كل شخص أن يفضل أن يعيش من حيث إنه شخص فرد وليس بوصفه ملكاً يحدث تدميراً عظيماً للموجودات البشرية». وتُترجم العبارة اللاتينية المقتبسة التى ترد فى هذا الفصل بالصياغة المعدلة كالاتى: «أشبع الجوع خيرات وصرف الأغنياء فارغين». ويكون الاقتباس جزءاً من دعاء السيدة مريم، صلاة شكر العذراء مريم بعد أن سمعت من «جبريل» أنها ستنجب ابناً يُسمى يسوع؛ لأن ذلك الذى «يشبع الجوع خيرات، ويصرف الأغنياء فارغين» من يكون سوى الله نفسه؟ (*) وهذا يعنى فى سياق هذا الفصل أن الله طاغية، وأن الملك «داود» الذى جعل الغنى فقيراً، والفقير غنياً هو

(*) عبارة السيدة مريم هى:

« أنزل الأعراس عن الكراسى، ورفع المتضعين، أشبع الجوع خيرات، وصرف الأغنياء

فارغين» إنجيل لوقا الإصحاح الأول: ٥٣ (المراجع).

ملك إلهي، أعني ملكاً يسير في طريق الرب؛ لأنه يسير بطريقة طغيانية. ويجب أن نلاحظ أن هذا هو اقتباس العهد الجديد الذي يرد في كتاب «المطارحات..» أو في كتاب «الأمير». ويُستخدم اقتباس العهد الجديد هذا للتعبير عن تجديف مفرع بصورة كبيرة. وربما يقول المرء مدافعاً عن ماكيافللي أنه لم يُعرب عن التجديف صراحة، وإنما بصورة ضمنية فقط. بيد أن هذا الدفاع بعيداً عن مساعدة ماكيافللي يجعل قضيته أسوأ، ولهذا السبب عندما يعرب شخص بصراحة عن التجديف، أو يتقيؤه، فإن كل الأشخاص الأخيار يشمئزون وينصرفون عنه، أو يعاقبونه بحسب ما يستحق؛ لأن الخطيئة هي خطيئته هو تماماً. بيد أن التجديف المستتر خبيث جداً؛ ليس لأنه يحمي المجدف من العقوبة التي يقضى بها القانون، ولكن فضلاً عن ذلك لأنه يجبر بصفة خاصة المستمع أو القارئ على أن يفكر في التجديف بنفسه، وعلى أن يصبح بالتالي شريكاً للمجدف. وهكذا يؤسس ماكيافللي نوعاً من الألفة والمودة مع قرائه الذين ليس لهم مثل الذين يسميهم «بالشباب»، عن طريق حثهم على أن يفكروا في أفكار ممنوعة أو إجرامية. كما أنه يبدو أن هذه الألفة والمودة يؤسسها المدعى أو القاضى الذى يكون عليه أن يفكر في أفكار إجرامية، لكى يحكم على المجرم، غير أن هذه الألفة والمودة يشمئز منها المجرم. ومع ذلك، فإن ماكيافللي يقصد ذلك ويرغب فى ذلك. وهذا جزء مهم من تربيته للشباب، أو إذا استخدمنا التعبير الأثير: جزء مهم من إفساده للشباب.

وإذا كانت المساحة تسمح، فربما كان من المفيد أن نتناول الفصول الأخرى من كتاب «المطارحات..» التى يكون عددها مضاعف العدد ١٣. ولن أتناول سوى فصل واحد منها وهو: الكتاب الثانى، الفصل الخامس. وعنوان هذا الفصل هو على النحو التالى: «تغيير الملل واللغات بالإضافة إلى الفيضانات والكوارث يدمر ذاكرة الأشياء». يبدأ ماكيافللي هذا الفصل بأن يحتج على فلاسفة معينين بتقرير اعتراض على زعمهم. يقول الفلاسفة الذين يقصدهم أن العالم أزلى. ويعتقد ماكيافللي أن المرء يستطيع أن يرد عليهم كالاتى: إذا كان العالم قديماً كما يزعمون،

فسيكون من المعقول وجود تذكر لأكثر من خمس آلاف سنة (أى التذكر الذى يعود إلى الإنجيل). ويعارض ماكيافللى أرسطو باسم الإنجيل. بيد أنه يستمر قائلاً: يستطيع المرء أن يصنع هذا الرد إذا لم ير أن عللاً متنوعة حطمت ذكريات الأزمنة، هذه العلل تنشأ من جهة فى الموجودات البشرية، وتنشأ من جهة أخرى، فى السماء. ويدحض ماكيافللى بالتالى دحضاً مزعوماً لأرسطو؛ أعنى دحضاً لحجة الأرسطيين الشهيرة المناقضة للكتاب المقدس. ويستمر كالآتى: العلل التى تنشأ فى الموجودات البشرية هى تغيرات الملل واللغة. لأنه عندما تنشأ ملة جديدة، أعنى ديناً جديداً، فإن اهتمامه الأول هو أن يبيد الدين القديم لكى يكتسب شهرة، وعندما يكون أولئك الذين يؤسسون نظاماً لملل جديدة ذوى لغة مختلفة، فإنهم يحطمون اللغة القديمة بسهولة. ويدرك المرء ذلك عن طريق النظر إلى الإجراء الذى استخدمته الديانة المسيحية ضد الملة الأئمية؛ إذ إن الملة الأولى حطمت كل نظم الملة الثانية وشعائرها، وحطمت كل ذكرى لذلك اللاهوت القديم. صحيح أنها لم تنجح فى أن تحطم تماماً معرفة الأشياء التى فعلها الأشخاص الممتازون من بين الأئمين؛ ويرجع ذلك إلى الواقعة التى تقول أنها حافظت على اللغة اللاتينية التى اضطر المسيحيون إلى أن يستخدموها فى كتابة قانونهم الجديد. ولأنهم استطاعوا أن يكتبوا هذا القانون بلغة جديدة، فإنه لم يكن هناك تسجيل أيا كان لأشياء الماضى. ويكفى أن يقرأ المرء أعمال القديس جريجورى St. Gregory، والقادة الآخرين للديانة المسيحية لكى يرى بأى قدر من الإصرار اضطهدوا كل السجلات القديمة عن طريق حرق أعمال الشعراء، وأعمال المؤرخين، أى عن طريق حرق الصور، وإفساد كل علامة أخرى من علامات العهد القديم؛ فإذا أضيف إلى ذلك الاضطهاد لغة جديدة، فإن كل شىء يُنسى فى وقت أقصر. وعن طريق صنوف المغالاة هذه غير العادية يخطط ماكيافللى خلفية عمله الخاص، وبصفة خاصة استعادته لإحياء ذكرى ليفيوس الذى فقد الجزء الأكبر من تاريخه بسبب «غدر الزمان» (12). وفضلاً عن ذلك، فإنه يقابل هنا بين سلوك المسيحيين وسلوك

المسلمين الذين كُتب قانونهم الجديد بلغة جديدة. والاختلاف بين المسيحيين والمسلمين لا يتمثل فى أن المسيحيين لديهم احترام للعهد القديم الوثنى أكبر من المسلمين، بل فى أن المسيحيين لم يقهروا الإمبراطورية الرومانية الغربية كما قهر المسلمون الإمبراطورية الرومانية الشرقية، واضطروا من ثم إلى أن يقبلوا اللغة اللاتينية، وإلى أن يحافظوا إلى حد ما على أدب روما الوثنية، ويحافظوا بذلك على عدوهم الفانى. ومن ثم يقول ماكيافللى باختصار أن هذه الملل تغيرت مرتين أو ثلاث مرات فى خمسمائة ألف سنة، أو ستمائة ألف سنة. وهكذا يحدد امتداد حياة المسيحية؛ أى أن الحد الأقصى هو ثلاث آلاف سنة، والحد الأدنى هو ألف وستمائة وست وستون سنة. وهذا يعنى أن المسيحية ربما انتهت منذ مائة وخمسين سنة تقريباً من بعد كتابة كتاب «المطارحات» ولم يكن ماكيافللى هو أول من ينخرط فى تأملات من هذا النوع (قارن: جيمستوس بليثون Gemistos Plethon الذى كان أكثر تحمساً أو أكثر وعياً من ماكيافللى).

ومع ذلك فإن المسألة الأكثر أهمية هى أن ما ينتهى إليه ماكيافللى من ذلك كله هو القول إن كل الأديان بما فى ذلك المسيحية ذات أصل بشرى، وليست ذات أصل سماوى. والتغيرات ذات الأصل السماوى التى تحطم الأشياء هى: الكوارث، والجوع، والفيضانات؛ لأن ما هو سماوى طبيعى، وما يفوق ما هو طبيعى بشري. وجوهر ما يقوله ماكيافللى، أو يفترضه، فيما يخص الدين ليس أصلياً. فهو كما يبين استخدامه للفظ «ملة» بالنسبة للدين يدخل فى طرق الرشدية؛ أعنى طرق أولئك الأرسطيين فى العصور الوسطى الذين رفضوا بوصفهم فلاسفة أن يعترفوا بالدين الموحى به. وبينما لا تكون ماهية تعليم ماكيافللى الدينى أصلية، فإن طريقة بيانها بارعة جداً، فهو لا يعرف فى حقيقة الأمر أى لاهوت سوى اللاهوت المدنى، أعنى اللاهوت الذى يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة، أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك ملك قوى وقادر. وهذا يتضمن بالفعل أنه يمكن الاستغناء عن الدين فى الحكومات الجمهورية.

إن التعليم السياسى - الأخلاقى لكتاب «المطارحات» هو فى الأساس نفسه مثل التعليم السياسى الأخلاقى لكتاب «الأمير»، لكن مع اختلاف واحد مهم وهو أن كتاب «مطارحات» يعرض القضية بقوة للحكومات الجمهورية، بينما يعلم أيضاً، الطغاة المحتملون كيف يحطمون الحياة الجمهورية. ومع ذلك فإنه قلما يمكن أن يكون هناك أى شك فى أن ماكيافلى يفضل الحكومات الجمهورية على الحكومات الملكية، سواء أكانت طاغية أم غير طاغية. ويشمئز من الظلم الذى لا يكون فى خدمة خير الناس، ولا يكون بالتالى فى خدمة الحكومة الفعالة، وبصفة خاصة العدالة الجزائية المنصفة. لقد كان رجلاً كريماً، عندما عرف جيداً أن ما يُعد كرمًا فى الحياة السياسية لا يُعد فى معظم الوقت شيئاً سوى تدبير فطن، يستحق، من حيث إنه كذلك، أن يُمدح. لقد عبر فى كتابه «مطارحات..» عن تفضيله بصورة أكثر جلاء عن طريق ثنائه على «م. فيريوس كاميلوس» M. Furius Camillus^(*). وقد أثنى ليفيوس على «كاميلوس» بوصفه «رومليوس الثانى»؛ المؤسس الثانى لروما، والممارس لألوان من السلوك الدينى بضمير حى، ويتحدث عنه بوصفه أعظم إلباطرة، بيد أنه ربما يعنى بذلك أعظم القادة حتى عصر «كاميلوس». ومع ذلك يصف ماكيافلى «كاميلوس» بأنه «الأكثر فطنة من كل القادة الرومان»؛ وهو يثنى عليه «لخيريته»، و«فضيلته»، وإنسانيته، واستقامته من حيث إنه خير وحكيم، وباختصار من حيث إنه شخص أكثر امتيازاً. ولقد كان يضع فى اعتباره حلمه بصفة خاصة، أى الواقعة التى تذهب إلى أنه كان يمتلك حالة العقل نفسها فى الحظ الخير والحظ الشرير، عندما أنقذ روما من الغالين، واكتسب من ثم مجداً مهماً، وعندما حُكم عليه بالنفى. ويرد ماكيافلى تفوق «كاميلوس» على أهواء الحظ إلى معرفته السامية بالعالم. وعلى الرغم من جدارة «كاميلوس» غير العادية، فإنه حُكم عليه بالنفى. ويناقش ماكيافلى فى فصل خاص لماذا حُكم

(*) كاميلوس، ماركوس فوريدس (ت ٣٦٥ ق. م) بطل روما ورجل ودولة، عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد. شن هجمات الغال على روما، وانتخب ديكتاتورا خمس مرات، وفى كل مرة أحرز انتصاراً باهراً (المراجع).

عليه بالنفى. ويحصى اعتماداً على ليفيوس ثلاثة أسباب. (23 111) غير أن ليفيوس لم يذكر مطلقاً إن لم أكن مخطئاً، هذه الأسباب الثلاثة معاً من حيث إنها أسباب نفى «كاميلوس». وماكيافيللى لا يتابع هنا فى واقع الأمر ليفيوس، بل يتابع «بلوتارك» Plutarch. بيد أنه يصنع هذا التغيير المميز لأنه ينسب المكانة المحورية إلى الواقعة التى تذهب إلى أن كاميلوس كانت لديه فى انتصاره مركبته المنتصرة التى يجرها أربعة جياذ بيضاء؛ ولذلك قال الناس إنه أراد عن طريق الزهو أن يكون مساوياً لإله الشمس جوبتر، على حد تعبير بلوتارك (يقول ليفيوس: جوبتر والشمس). واعتقد أن فعل البراعة هذا الفظيع نسبياً هو فى نظر ماكيافيللى علامة من علامات شهامة كاميلوس.

يبين زهو «كاميلوس» كما يعرف ماكيافيللى بالتأكيد أن هناك عظمة وراء عظمته. وفضلاً عن ذلك، فإن «كاميلوس» لم يكن مؤسساً، أو مكتشفاً لأساليب ونظم جديدة. وإذا وصفنا ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما، فإننا نقول إنه كان رومانيا ذا كرامة أسمى، وأن الحياة البشرية تتطلب أيضاً العبث، كما بين ماكيافيللى بصورة أكثر وضوحاً عن طريق روايته الكوميدية «ماندرا جولا» (*). ويشنى هناك على «ماجنيפקيو لورنزو دى ميدتشى» لأنه ربط الجاذبية والعبث فى ارتباط شبه مستحيل، ارتباط نظر إليه ماكيافيللى على أنه محمود لأنه فى تغير من الجاذبية إلى العبث، أو العكس يحاكي المرء الطبيعة التى هى قابلة للتغيير.

لا يستطيع المرء أن يمتنع عن التساؤل كيف ينبغى أن نحكم بصورة معقولة على تعاليم ماكيافيللى كلها. وتبدو الطريقة البسيطة للرد على هذا السؤال على النحو التالى: الكاتب الذى يشير إليه ماكيافيللى، ويدعن له كثيراً، بالاستثناء الواضح للفيوس، هو «أكسينوفون». بيد أنه لا يشير إلا إلى كتابين من كتاباته وهما: **تربية قورش، والبطل؛** ولا يذكر كتاباته السقراطية، أعنى الجانب الآخر من

(*) مثلت بنجاح كبير فى فلورنسا، والبندقية، وروما فى حضرة البابا، وأشاد بها فولتير وغيره من الأدباء (المراجع).

العالم الأخلاقي عنده: أى سقراط. لقد قمع ماكيا فللى نصف أكسينوفون، النصف الأفضل من وجهة نظر أكسينوفون. ويستطيع المرء أن يقول بأمان أنه ليست هناك ظاهرة أخلاقية أو سياسية عرفها ماكيا فللى، أو كان شهيراً باكتشافها، لم تكن معروفة تماماً لأكسينوفون، وهذا إذا لم نقل شيئاً عن أفلاطون، أو أرسطو. صحيح أن كل شىء يبدو عند ماكيا فيللى فى صورة جديدة غير أن ذلك لا يرجع إلى توسيع للأفق، بل إلى تضيق له. وكثير من الاكتشافات الحديثة التى تخص الإنسان لها هذا الطابع.

تمت المقارنة فى الغالب بين ماكيا فيللى والسوفسطائيين. ولم يقل ماكيا فيللى شيئاً عن السوفسطائيين، أو عن الأشخاص الذين عُرفوا بالسوفسطائيين. على الرغم من أنه يقول شيئاً ما فى هذا الموضوع، إن لم يكن بصورة مباشرة، فى كتابه «**حياة كاستريكو كاستراكاني**» life of castruccio castraca؛ وهو عمل صغير جذاب، يحتوى على وصف مثالى لطاغية القرن الرابع عشر، ويسجل فى نهاية هذا العمل عدداً من الأقوال المازحة قيلت لـ «كاستريكو» أو سمعها. وقد استعار ماكيا فيللى، فى الغالب، كل هذه الأقوال من كتاب «**حياة مشاهير الفلاسفة**» لديوجنيس لارتيوس، وغير ماكيا فيللى الأقوال فى بعض الحالات لكى يجعلها مناسبة لـ «كاستريكو». ويدون عند ديوجنيس أن فيلسوفاً قديماً قال إنه يريد أن يموت مثل سقراط، ويجعل ماكيا فيللى هذا قول «كاستريكو»، على الرغم من أنه يريد أن يموت مثل قيصر. وتصدر معظم الأقوال المدونة فى كتاب «كاستريكو» من أرسطوبوس، وديوجنيس الكلبيين. ويمكن أن ترشدنا الإشارات إلى أرسطوبوس وديوجنيس، وهما لا يصنفان بوصفهما سوفسطائيين، إذا اهتمنا بمسألة ماذا يسمى الباحثون «مصادر» ماكيا فيللى.

يتحدث أرسطو فى نهاية كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**» عما يمكن أن يسميه المرء بالفلسفة السياسية عند السوفسطائيين. ومسألته الأساسية هى أن السوفسطائيين وحدوا، أو كثيراً ما وحدوا السياسة بالبلاغة. وبمعنى آخر آمن السوفسطائيون، أو

مالوا إلى الإيمان بقدرة الكلام. ولا يمكن أن يُتهم ماكيافيللى بالتأكيد بهذا الخطأ. إذ يتحدث أكسينوفون عن صديقه «بروكسينوس»؛ الذى قاد فرقة فى حملة قورش العسكرية ضد ملك الفرس، والذى كان تلميذاً لجورجياس البلاغى الأكثر شهرة. يقول أكسينوفون أن «بروكسينوس» كان شخصاً أميناً واستطاع أن يقود النبلاء، غير أنه لم استطع أن يملأ جنوده بالخوف منه؛ لأنه لم استطع أن يعاقب أولئك الذين لم يكونوا مهذبين، أو أن يزرعهم. غير أن أكسينوفون الذى كان تلميذاً لسقراط، برهن على أنه قائد أكثر نجاحاً؛ لأنه استطاع أن يدير كلا من النبلاء المهذبين وغير النبلاء. لم يخضع أكسينوفون - تلميذ سقراط - للوهم الخاص بجفاء السياسة وخشونتها، أى الخاص بذلك الجزء من السياسة الذى يجاوز الكلام. وفى هذه الناحية المهمة يتصدى ماكيافيللى وسقراط للسوفسطائيين.

قراءات

A. Machiavelli, Niccolo. The Prince.

B. Machiavelli, Niccolo. Discourses on the First Ten Book, of Titus Livius.

مارتن لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)

جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤)

لا يتصور المصلحان العظيمان مارتن لوتر Martin Luther وجون كالفن John Calvin نفسيهما فيلسوفين أو سياسيين، وإنما هما أولاً وأخيراً، لاهوتيان وطالبان من طلاب «كلمة الله». وبالتالي، لا نتوقع أن نجدتهما ممثلين لفلسفة سياسية شاملة، أو نظرية عامة عن السياسة؛ لأنهما لم ينظرا إلى هذا على أنه المهمة التي كانا ينشدها. بيد أن عهد إصلاح الكنيسة تطلب صياغة موقف لاهوتي عام، وتضمن ذلك، لا محالة، بعض التوكيدات المحورية عن السياسة والفلسفة السياسية. وطلب من المصلحين، سواء شاءوا أو أبوا، أن يقدموا نصيحة سياسية ملموسة أكثر في المواقف العملية، كما طلب منهما أن ينخرطا في نشاط سياسى يشرحان فيه آراءهما السياسية، ويمتنحنونها. لقد نظرا إلى توكيداتهما السياسية على أنها تنبع مباشرة من مقدماتهما اللاهوتية، وعلى أنها مستمدة من المصدر نفسه؛ أعنى الكتاب المقدس. ولا يمكن أن يفهم تعليمهما السياسى بصورة ملائمة إلا على هدى لاهوتهما؛ لأنه لم يكن يقصد على الإطلاق، النظر إليه منعزلاً.

ولابد أن يحدد اهتمامهما الأولى بالسياسة مجاله الملائم، ومكانته الملائمة هذه بالنسبة إلى سياقه. بيد أنه من المستحيل أن نعين الحد بين اللاهوت والفلسفة السياسية دون أن نقول قدراً كبيراً عن كل منهما، وعلى الرغم من أن «لوتر» و«كالفن» يأخذان اللاهوت الإنجيلي بوصفه وجهة نظرهما، فإنهما انشغلا بأن يقولوا الكثير عن طبيعة السياسة ووظيفتها. لقد ناقشا موضوعات كثيرة مثل مكانة الحكومات العلمانية فى علاقتها بخطة الله عن الخلاص؛ أى الارتباط بين الخطيئة والسلطة الزمنية، أى علاقة القانون الإلهى، والقانون الطبيعى، والقانون الوضعى، والمضامين الحافلة للنظرية المسيحية عن الله، والكنيسة والدولة، وحدود السلطة

السياسية، والواجبات المتبادلة للحاكم والرعايا، وغيرها. وباختصار إذا تم أحياناً بيان أى الأدوات - العقل، والتراث، والتجربة، والوعى، أو الكتاب المقدس - تكون ملائمة لمعالجة مشكلة معينة، فإنه يتم الإلمام بمعظم المسائل العظيمة للفلسفة السياسية على الأقل.

لوثر وكالفن على طرفى نقيض فيما يتعلق بالحالة النفسية والتعبير. فلوثر رائع، وواضح، ومندفع، وسهل القراءة بدرجة كبيرة، ويغالى باستمرار فى موقفه الحقيقى، أو يناقض ما يقوله فى موضع آخر لكى يوصل مسألة بقوة. لم يكتب عرضاً شاملاً للاهوته، ولا بد أن يُتقى تعليمه السياسى من «كتيبات عن العصور»، ورسائل لاهوتية، وتعليقات، ومواعظ، وترانيم دينية. وعلى الرغم من وجود بعض التناقضات السطحية الصارخة وألوان من المغالاة، فإن هناك وحدة عميقة أصلية، وتماسكاً فى تفكيره؛ لأن لاهوته الخاص بالسياسة يُستخرج بدقة، وهو بوجه عام متسق حتى إذا تم تفسيره أحياناً بصورة مضللة. أما «كالفن» فهو أكثر رصانة، وجفافاً، ووضوحاً، ونسقية فى كتابته. يُعد مؤلفه الأول «نظم الديانة المسيحية» الذى كتبه عندما كان فى سن الخامسة والعشرين، ولكنه نقح وزيد فى طبعات متتالية حتى عام ١٥٥٩، واحداً من الأعمال العظيمة والأكثر تأثيراً للاهوت نسقى لكل زمان. وهو فى صورته الأخيرة الصياغة المحددة للاهوته، على الرغم من أنه قد أضيف إليه الكثير من مواعظه الفضفاضة، ومحاضراته، وتعليقاته، ومناظراته.

وعلى الرغم من وجود اختلافات لاهوتية وسياسية مهمة، فإن لوثر وكالفن يتفقان إلى حد كبير. فهما يقبلان السلطات نفسها، ويقبلان المنهج نفسه، ويتشابه بناء فكريهما ومعظم نتائجهما إلى حد يكفى لأن يجعل لنا الحق فى أن ندرسهما معاً، مشيرين إلى الاختلافات كلما ظهرت.

أ- أساس لاهوتى للسياسة

١- التبرئة عن طريق الإيمان؛

جذر ولب كل لاهوت إصلاحى هو نظرية التبرئة عن طريق الإيمان وحده.

وربما يرتد كل ما هو مميز فى تعاليم لوثر وعهد الإصلاح الدينى إلى اقتناع خاص بالضلال الأصلى للإنسان وابتعاده عن الله؛ بسبب عظمة خطيئته، بالإضافة إلى رفض للحلول المقبولة عادة لمشكلة الغفران والصلح. وقد تجاوز المصلحان التشهير المحض بسوء الاستخدام الواضح جدا لنظرية صكوك الغفران، وأنكرا الألفاظ ذاتها التي صيغت بها الخطيئة والفداء فى الكنيسة الرومانية.

لقد آمن كل من لوثر وكالفن بالفساد الكلى للإنسان. وهما لا يعنيان بذلك أنه لا شىء سوى الإنسان يستطيع أن يكون «خيراً» بالمعنى المقبول بوجه عام للفظ، بل يعنيان بذلك بالأحرى أنه حتى ما يكون فى نظر الناس «أعمالاً خيرة» فإنها لا تكفى بصورة مؤسفة تماماً عندما تقاس بمستوى الاستقامة التى تتطلبها الله من عباده. والشر الذى نفعله هو التعبير العادى عن طبيعتنا البشرية الفاسدة ومسئوليتنا؛ ولكن أى خير قد نفعله هو عمل الله من خلالنا، أى أنه هبة من نعم الله الحرة التى لا نستطيع أن ندعى أن لنا فضلاً فيها. ومن السخف أن نفكر فى الدفاع عن أعمالنا الخيرة أمام الله القادر على كل شىء؛ لأنها تافهة وحقيرة بالنظر إلى استنكار خطيئتنا الذى تتطلبه العدالة الإلهية؛ إنها نفسها مطبوعة بدون استثناء بفسادنا، وشريتنا، ومن حيث إنها خيرة، فإن الخيرية هى خيرية الله، وليست خيريتنا نحن. إن كل الناس متساوون فى ظل إدانة الله. «حتى القديسون» لا يستطيعون كما كتب كالفن أن يؤدوا عملاً واحداً، إذا حكم على مزاياه، لا يستحق الإدانة»^(١). إن الغفران والسلام مع الله لا يمكن أن يُكتسبا، أو يتم الحصول عليهما عن طريق أى شىء يستطيع الإنسان أن يفعله لنفسه.

لم ينسلخ المصلحان عن تراث العصور الوسطى فى صياغتهما الأكثر تطرفاً لمشكلة الخطيئة، وحالة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة فحسب، بل فى الحل الذى قدماه أيضاً. لقد زعما أن أعمالنا، أو استحقاقات القديسين التى تُمنح لهم عن طريق صكوك الغفران، ليست هى التى تبرأنا أمام الله، ولكن ما يبرئنا هو الإيمان وحده. والإيمان هبة من الله، وليس شيئاً يستطيع الإنسان أن يخلقه لنفسه. ولا يعنى

ذلك ببساطة أنه يجب على الإنسان أن يقبل أقوالاً مذهبية معينة، بل يعنى بالأحرى أن مصدره الوحيد عندما يواجه حكم الله هو أن يسلم بعجزها الكلى، وبالعادلة الكاملة للإدانة التى وقعت عليه، ثم يسلم بوضع كل خطيئته على عاتق المسيح، والاعتماد على عمله، لكى يقترب من عرش النعمة الإلهية التى تكتسى «بالقداسة الغريبة»^(٢) للمسيح نفسه. إن تبرأتنا منحة عفوية لا نستحقها وهى لا تتصل ببساطة بأى إنجازات من جانبنا. إن الاستقامة الوحيدة للناس التى لا تنحل فى وجود الله هى «الاستقامة السلبية» التى يمنحها لنا الله بصورة حرة مع الإيمان.

٢- سلطة الكتاب المقدس

لقد وجد لوثر وكالفن نفسيهما عند مناقشة هذه الأمور، يعودان إلى تعاليم القديس بولس والقديس أوغسطين، ورفضاً فى واقع الأمر كل لاهوت العصور الوسطى من حيث إنه لاهوت يُنسب إلى «بلاجيوس»^(*)، أعنى الإيمان بأن الإنسان يستطيع بمعنى ما أن يحصل على خلاصه عن طريق مجهوداته الخاصة. وهذا الانسلاخ عن المذهب الإسكولائى فى قضية التبرئة هو نقطة البداية للفكر اللاهوتى المصلح. ويختلف لوثر عن تراث العصور الوسطى كله، عندما استطاع أن يكتب مبكراً عام ١٥١٧ قائلاً: «من الزيف أن نقرر أن الإرادة يمكن أن تطابق بطبيعتها مفهوماً صحيحاً... ويجب على المرء أن يسلم بأن الإرادة ليست حرة فى أن تناضل تجاه ما يصرح بأنه خير... ولا يستطيع الإنسان بطبيعته أن يريد أن يكون الإله إلهاً. فهو نفسه يريد أن يكون إلهاً، ولا يريد أن يكون الإله إلهاً»^(٣).

ويؤدى به هذا بصورة مباشرة إلى القضية الأكاديمية بصورة كبيرة وهى: «أن كتاب «الأخلاق» لأرسطو كله فى واقع الأمر العدو للدود للنعمة الإلهية... وليست هناك صورة استدلالية صحيحة عندما تُطبق على ألفاظ إلهية... إن أرسطو كله هو بالنسبة للاهوت مثل الظلام بالنسبة للضوء»^(٤).

(*) بلاجيوس Pelagius (٣٥٤ - ٤١٨ م) راهب ولاهوتى بريطانى ينكر توارث الخطيئة الأصلية، كما ينكر الحاجة إلى المعمودية؛ اعتبره البابا من الهرطقة (المراجع).

يذهب لوثر إلى أن الإخفاق في أخذ سقوط حالة الإنسان بجدية كافية قد أدى باللاهوتيين إلى أن يثقوا في العقل ثقة في غير محلها، كما فقدوا التمييز الصحيح والتقابل بين الوحي والعقل، وبين اللاهوت والفلسفة كما حدث مثلاً في التركيب التومائي. فقد نُظر إلى العقل على الأقل في بعض عملياته على أنه يُستثنى من الآثار الكاملة للسقوط، وقد جعلت الطبيعة والنعمة الإلهية مكملتين، وهكذا تم الإفلات من المشكلة التي تقول إن الطبيعة الوحيدة التي نستطيع أن نعرفها هي الطبيعة الساقطة، أي الطبيعة التي تكون في حالة عصيان وتمرد ضد النعمة الإلهية. ويتطلب التخلص من الطبيعة استعادة حالتها غير الفاسدة، وليس استعادة إنجازها عن طريق إضافة «طبيعة مفارقة». وبين لوثر اتفاقاً جوهرياً مع «أوكام» والاسمين فيما يخص علاقة العقل والوحي، غير أنه يرفضهم في النهاية أيضاً بوصفهم من أتباع بلاجيوس الذين «لم يجعلوا الكتاب المقدس قائماً ومظلماً فحسب، بل طمسوه، وطموره تماماً أيضاً»^(٥). مما أدى إلى وجهة نظر لا تتعلق بالكتاب المقدس عن إمكانيات الإنسان.

وإذا كان العقل لا يستطيع أن يقدم أداة مناسبة لمعالجة قضايا الألوهية، فما الذي يُترك لللاهوت؟ هل ملكة العلوم يجب أن تختفى، لا تترك وراءها شيئاً سوى مذهب تقوى عديم الصورة؟ إن رد المصلحين صريح وهو أن المعيار الوحيد للحقيقة اللاهوتية يجب أن يكون عالم الله المنكشف من حيث إنه يتم التعبير عنه بواسطة الكتب المقدسة للعهد القديم والجديد. وبالتالي لا يستطيع اللاهوت سوى أن يهرب من اعتماد مفرط وغير مناسب على الطبيعة التي سقطت في الخطيئة، أو العقل الفاسد. ويجب ألا يقف تراث الكنيسة والتفلسف البشري ضد الكتاب المقدس. ويجب أن يكون اللاهوت الذي تم إصلاحه **لاهوتا إنجيليا**، أي يجب ألا يكون في الأساس سوى توضيح للتعاليم الواضحة للكتاب المقدس. ويقول كالف، مثلاً عن «نظم الديانة المسيحية» إنها تهدف إلى أن تكون ببساطة «مجموع ما نجد أن الله يريد له لكي يعلمنا في كلمته»^(٦). إن سلطة الكتاب المقدس صحيحة بذاتها؛

لأنها تعرض دليلاً واضحاً على صدقها، مثلما تعرض الأشياء البيضاء والسوداء دليلاً واضحاً على لونها، أو مثلما تعرض الأشياء الحلوة والأشياء المرة دليلاً على طعمها^(٧) كما أن هذه السلطة تكون مضمونة ومكفولة للمؤمن الفرد عن طريق تأثير «الروح القدس» في قلبه. إنه المعنى الواضح للكتاب المقدس الذي يكون ظاهراً لأي شخص ذي عقل منصف، وليس أي تأويل مجازي أو روي الذي يكون القاعدة الأسمى للحياة والمذهب. ولا يتهم المصلحان خصومهم بإدخال سلطات غريبة إلى اللاهوت إلى جانب الكتاب المقدس، وإخضاع كلمة الله لحكم الكنيسة فحسب، بل يتهمانهم أيضاً بأن يرفضوا أن يلتزموا بمعناه الواضح الجلي، ويعالجوا الكتاب المقدس بدلاً من ذلك «كما لو كان أنفاً من الشمع تُخلع عند الطلب»^(٨). يزعم المصلحان أنه إذا فهم الكتاب المقدس بصورة صحيحة، فإنه يظهر نفسه أن يكون وحدة من الشهادة على انكشاف الله في المسيح، خالياً من ألوان الغموض واللبس^(٩).

ثمة تمييز بين لوثر وكالفن في نظريتهما عن الكتاب المقدس، بيد أنه تمييز ليس مصاعاً في أي مكان بوضوح، ولا يمكن أن يُجمع إلا بالفاظ عامة من منظوريهما المختلفين للتفسير. فعندما يحاول لوثر أن يجد قاعدة من قواعد الحياة في الكتاب المقدس، فإنه يميل إلى أن يفهم هذا بصورة سلبية. لأن الكتاب المقدس يضع الحدود التي بداخلها يجب أن يلتمس توجيه إيجابي من العقل، والتراث، أو التاريخ. إن الاهتمام الأساسي للكتاب المقدس هو أن يدعو الناس إلى خلاص في المسيح، لكن بقدر ما يكون الاهتمام بالحياة في هذا العالم، فإنه يؤثر بصورة سلبية إلى حد كبير، ولا بد أن يُكمل لكي يحصل على مبادئ أخلاقية كافية. ويلوذ كالفن من جهة أخرى إلى الكتاب المقدس من أجل نموذج إيجابي واضح للحياة والفعل. وحيثما ينظر لوثر إلى الكتاب المقدس على أنه يشير إلى علاقة بالمسيح قد يتم التعبير عنها بطرق كثيرة للحياة، فإن كالفن يميل إلى البحث عن القاعدة الواحدة الثابتة للطاعة المسيحية. ومع ذلك فإن هذا التمييز في مذهب الكتاب المقدس ليس مطلقاً، ويجب

ألا يُغالى فى التشديد عليه. ولا بد أن يوجد الاختلاف نفسه معبراً عنه بصورة أكثر وضوحاً فى المنظورات المختلفة للمصلحين لمسألة «استخدامات القانون». وعلى الرغم من ذلك فإن عدم الاتفاق هذا قد يكون أحد مصادر الراديكالية العظيمة لاهتمام كالفن بصورة الكنيسة والدولة وأعمالهما، والاحترام العظيم الذى يوليه لوثر فى هذه المسائل للعقل والتراث.

وإذا لم يكن لسبب آخر سوى أن الكتاب المقدس يحتوى على كثرة من الآيات التى تهتم بالسياسة، فإنه يتضح أنه لا بد أن يكون للوثر وكالفن، بوصفهما لاهوتيين إنجيليين نظرية سياسية يعرضان فيها تعاليم الكتاب المقدس عن الحكومة، والطاعة، وغيرهما، ويربطان ذلك بمشكلات اليوم. ولا يدعى لوثر وكالفن أنهما مفكران أصيلان. فهما يتصوران أنفسهما ببساطة بأنهما شاهدان على الحقيقة المتاحة لكل الناس فى الكتاب المقدس. ومهمتهما كما يتصورانهما هى ببساطة أن يأخذا الآيات التى تتصل بأى قضية، ويشرحا هذه الآيات، ويربطاها، ويفسرها فى علاقة بحاجات اللحظة. والحاجة الأكثر إلحاحاً فى مسائل السياسة وحكومة الكنيسة هى استعادة النظم البابوية القديمة، والصحيحة، والكتاب المقدس هو المرشد الوحيد فى هذا.

٣- التبرئة والأخلاق

كثيراً ما يقال إن نظرية التبرئة عن طريق الإيمان وحده مع إنكارها لصحة الأحكام البشرية ذات القيمة أمام الله تجعل أى اعتبار جدى للأخلاق والسياسة مستحيلاً. وإذا لم يكن للأعمال الخيرة، فى التحليل النهائى (أعنى فى وجود الله) قيمة، فلماذا تكون خيرة؟ ألا يتحطم أساس الأخلاق كله بالفعل؟ وإجابة المصلحين هى أن الأمر ليس كذلك، ولكنه خلاف ذلك. فعندما يعرف الإنسان نفسه على أنه يُبرأ عن طريق الإيمان وحده فإن إيمانه يصبح بالضرورة «فعالاً بالحب» لجاره. «فنحن لا نصبح مستقيمين عن طريق فعل الأفعال المستقيمة، ولكن لأننا مستقيمون، فإننا نفعل الأفعال المستقيمة»^(١٠). ولا يفهم المصلحان الإيمان على الإطلاق بأنه مجرد قبول سلبي لسلسلة من القضايا.

ولذلك عندما يقول البعض إن الأعمال الخيرة تُحرّم عندما نبشر، فإن الإيمان وحده يكون كما لو أقول لشخص مريض: «إذا كنت تمتلك صحة، فإنه يكون لديك استخدام لكل أعضائك، ولكن بدون الصحة لا تكون أعمال أعضائك شيئاً»؛ ويريد أن يستدل على أنني حرمت عمل كل الأعضاء، فى حين أنني أقصد على العكس أنه يجب أن يمتلك الصحة أولاً التى تقوم بكل أعمال الأعضاء كلها. ولذلك لابد أن يكون الإيمان أيضاً هو العامل الرئيسى، أو القائد فى كل الأعمال، أو لا يكون شيئاً على الإطلاق» (١١).

إن أعمال الشخص المخلص ذات قيمة خاصة؛ لأنها تخلو من الغرض؛ أى أنه يخدم الله وجاره لذاتهما، لا لأنه يأمل فى أن يفوز بالخلاص لنفسه عن طريق أعماله.

ولا تُلغى المعايير الأخلاقية. وعلى الرغم من أنها لا تتصل بمسألة الخلاص، فإنها تُعطى وتُرسى عن طريق الله لغرض ما، وهناك مجال آخر - أى العالم - تظل فيها صحتها الملائمة صالحة تماماً. وصحة تلك المعايير الأخلاقية التى لها ما يبررها هى عبارة لوثر «صحة سلبية»، أى أنها شىء زودنا به، ولكننا لا نستطيع أن نكتسبه. بيد أن هناك أيضاً صحة فعالة، ليست أقل ضرورة، ويأمر بها الله، غير أنها محصورة، من حيث إنها كذلك، بمجال هذا العالم. والشخص المبرأ يقبله الله فى المسيح بوصفه مستقيماً، بيد أنه من المهم أن نتذكر أن ذلك لا يجعله غير مخطئ، أو كاملاً من الناحية الأخلاقية فى نظر الناس، على الرغم من أن التبرئة تناضل باستمرار لكى تعبر عن نفسها فى أفعال الحب. إن المسيحى، والسياسى المسيحى يعيشان فى مملكتين، لابد أن يخدم فى كليهما الله، وإن كان بطرق مختلفة. وللنظر فى تعاليم المصلحين الخاصة «بهايتين المملكتين» بصورة كاملة، لابد أن نعود من ثم إلى فكرهما السياسى، من حيث إن ذلك أمر محورى وأساسى.

ب. المملكتان

١- المواطنة المزدوجة للإنسان

الإنسان مواطن فى مملكتين كما يرى كالفن ولوثر:

دعنا نلاحظ أن الحكومة مزدوجة في الإنسان: الأولى هي الحكومة الروحية، التي يُدرب الضمير بواسطتها على الورع وعبادة الإله؛ أما الثانية فهي الحكومة المدنية، التي يتعلم بواسطتها الفرد تلك الواجبات التي يجب علينا أن نؤديها من حيث إننا أناس ومواطنون. ولم يعط لهاتين الصورتين بوجه عام الاسمين غير المناسبين للسلطة الروحية والدينية؛ فالنوع الأول يشير إلى حياة النفس، بينما يتصل النوع الثاني بمسائل الحياة الراهنة، لا يتصل بالغذاء والكساء فحسب، بل بسن القوانين التي تتطلب أن يعيش الإنسان بين أقرانه بنقاء، وشرف، واعتدال. النوع الأول يمتلك مكانه داخل النفس، أما النوع الثاني فإنه لا ينظم إلا السلوك الخارجى. إننا نسمى النوع الأول بالملكة الروحية، ونسمى الثانية بالملكة الدنيوية (١٢).

وباختصار، ينتمى الإنسان إلى كل من الأرض والسماء، أى إلى ما هو دنيوى وما هو أزلى، أى أنه يخضع للقانون الدنيوى ويستقبل الإنجيل الأزلى، أى أنه قادر على العقل والإيمان. إنه حر تماماً فى المملكة الروحية، وهو أسير تماماً فى المملكة الدنيوية. إنه عضو فى الكنيسة، أى المجموعة الأزلية للمسيح، ويخضع للسلطة الدنيوية لقضاة وقوانين علمانية. إنه يتعلم المجال الدنيوى عن طريق العقل، والتراث، وسلطة العقل العظيمة فى الماضى، ويتعلم المجال الروحى عن طريق كلمة الله كما هى مسجلة فى الكتاب المقدس.

إن التمييز الواضح بين هذين المجالين من المهام الأولية والمستمرة للاهوت، بيد أنه ليس تمييزاً يسيراً. فليست المملكتان هما ببساطة الكنيسة والدولة، كما افترض كثير من مفكرى العصور الوسطى. وقد أدى الإخفاق فى التمييز بين هذين المجالين، أو وضع تقسيم خاطئ إلى غموض، وكارثة فى كلا المجالين، كما سنرى بتفصيل أكثر. «إن كل مَنْ يستطيع أن يميز بالتالى بصورة صحيحة بين القانون والكتاب المقدس، دعه يشكر الله، ويعرف أنه الإله الحق» (١٣).

٢- العلاقة بين المملكتين

بينما يجب علينا أن نميز بين المملكتين بوضوح، فإنه يجب علينا أن لا نعتقد أنه لا توجد علاقة بينهما، أو أنهما مستقلتان بعضهما عن بعض تماماً، وكل مملكة تكتفى بذاتها. مثلما كانت اسكتلندا وإنجلترا متحدتين، بين عامي ١٦٠٣ و ١٧٠٧ (إلا في عصر كروميل) في شخص السلطة الملكية، مع الاحتفاظ بحكومتها المستقلة، فكذلك يكون للمملكة الروحية والمملكة الدنيوية - على الرغم من أنهما تتميزان بعضهما عن بعض - صاحب السيادة نفسه. فكلاهما مملكتا الله، وكلاهما تعبير عن عنايته واهتمامه بالناس. ويمكننا أن نقول بمعنى ما أنهما متكاملتان، على الرغم من أنه يجب أن نتبه أن نبين ما نعنيه بذلك لكي نتجنب الخلط بأفكار العصور الوسطى التي أنكرها المصلحان ونبذوها. إن الله قد أعطى نعمه الخيرة لكليتهما عن طريق الأمير، والمبشر، وكل منهما يتوجه إلى السماء بطريقته الخاصة. فالحكومة الروحية تقود إلى حب الله، أما الحكومة الدنيوية فإنها تقودنا إلى أن نخدم جيراننا. بيد أن حب الله وخدمة الأقرباء يرتبطان في النهاية حتى إنه يكون من المستحيل أن نحب الله بدون أن نخدم الأقرباء في الوقت نفسه. إن كلا من القانون والإنجيل، والعقل والإيمان، والدولة والكنيسة، والفلسفة والكتاب المقدس، ضرورة للحياة في هذا العالم. وعلى الرغم مما يبدو في الغالب أنه صراع، وعدم انسجام، فإننا نعرف أن المملكتين تنتميان لبعضهما البعض وتكملان بعضهما بعضاً^(١٤). غير أن هذا الاتحاد لا يتحقق تماماً في إتمام كل الأشياء، عندما تصبح المملكتان مملكة واحدة، ولا بد أن يُحافظ بعناية في الوقت نفسه على التمييز، إذا كان يجب تجنب الخلط الخطير. «إنه يجب أن ننظر من ثم إلى هاتين المملكتين باستمرار، كما قسمناهما، كل على حدة. فعندما ننظر إلى المملكة الأولى يجب أن نوقف أذهاننا ولا نسمح لها بأن تفكر في المملكة الثانية»^(١٥). إن الحد بين المملكتين هو تقسيم داخل كل إنسان. وإذا نظرنا إلى الحكومتين بصورة ملائمة، فإننا نجد أنهما تقومان بالدور الأساسي في مقاطعات مختلفة، عن طريق وسائل مختلفة، ومن أجل غايات مختلفة، ولا يمكن أن تثار من ثم مسألة تفوق إحداها

على الأخرى. فهما تتضافران، ويجب أن تتضافرا، ولكن بطريقة ما بحيث إن فصلهما ومساواتهما في ظل الله لا يختلطان.

بيد أنه ليس من السهل أن نحافظ على التمييز الملائم؛ لأن «الشيطان لا يتوقف أبداً عن أن يطبخهما وينقعهما في بعضهما البعض»^(١٦)، لكي يجلب العماء والبلاء إلى الأرض. إنه يفعل عن طريق الغرور البشري، أو عن طريق المثالية البشرية. فمن جهة تحاول السلطة الدنيوية أن تحكم الكنيسة، وتُملَى ما يجب الاعتقاد فيه وتعلمه، أو أن البابا قد يحاول أن يؤكد أن كل سلطة دنيوية تنبع منه «ويريد هذا الشعب أن يكون الإله نفسه، ولا يريد أن يخدمه، أو يظل خاضعاً له»^(١٧) كما يقول لوثر. وقد يختلط القانون والإنجيل معاً إما عن طريق «قتل مجموعة من القرويين وسرقتهم» الذين يقوضون السلطة القانونية من حيث إنها كذلك، أو عن طريق البابا الذي «لا يخلط القانون بالإنجيل فحسب، بل يسن قوانين محضة من الإنجيل، من حيث إنها ليست إلا قوانين رسمية فقط. كما أنه يخلط، ويمزج، مسائل سياسية وكنسية معاً؛ وهو خلط شيطاني وجهنمي»^(١٨). وهناك من جهة أخرى مسيحيون مثاليون سذج يحاولون أن يدخلوا الإنجيل إلى ميادين لا يكون فيها إلا القانون ملائماً، وهم المتحمسون والمتعصبون المتدينون، وبصفة خاصة الذين ينكرون وجوب تعميد الأطفال الذين لا يستطيعون أن يروا يد الله الكريمة في العالم الدنيوى، ويحاولوا بالتالى أن يدمجوا ما هو دنيوى فيما هو روحى لأسباب محمودة بصورة كبيرة. كما أنهم مخطئون، وهم، وإن كانوا بدون قصد، عملاء لخلط الشيطان:

إن الشخص الذى يغامر فى أن يحكم مجموعة بأسرها، أو يحكم العالم، بالإنجيل سيكون أشبه براع يضع ذئاباً، وأسوداً، ونسوراً، وغنماً معاً فى حظيرة واحدة، ويقول لها «ساعدوا أنفسكم، وكونوا خيرين، ومسالين فيما بينكم؛ ولأن الحظيرة مفتوحة، فإن هناك وفرة من الغذاء؛ ولا يوجد خوف من الكلاب أو الهراوات». إن الأغنام

ستحافظ على الأمن، وتتغذى، وتُحكم فى أمان، غير أنها لن تعيش طويلاً (١٩).

عندما يعمل الشيطان عن طريق المغرورين بأنفسهم والسذج، تكون له طريقته:

ينبغى أن يعتنى الشعب، والأساقفة، والبابوية كلهم بالإنجيل، وبالنفوس. غير أنهم مجبرون على أن يحكموا فى مسائل دنيوية بدلاً من ذلك، وأن يشنوا حرباً، ويتعقبوا ثروة مادية، يكونون سعداء فى أن يفعلوها بفطنتهم فى الأمور الدنيوية. كما أنه ينبغى على الملوك الدنيويين أن يعتنوا بإدارتهم الحكومية، غير أنهم مضطرون، بدلاً من ذلك إلى أن يكثروا فى الكنيسة، ويستمعوا إلى الجمهور، ويكونوا معاً، روحانيين. ولذلك فإنهم حتى الآن يخوضون فى مسائل الإنجيل، ويحرمون، متبعين فى ذلك قدوة البابا ما أمر الله به، كأن يخوضوا مثلاً فى القربان المقدس، والحرية المسيحية، والزواج. وتظهر نتائج هذه الفضيلة باستمرار فى اجتماع المجالس الخاصة بالسلطة أيضاً؛ وبالتالي تؤجل المسائل الجوهرية، وتحذف فى الغالب (٢٠).

ومع ذلك لابد أن يضيف المرء أن لوثر خالف، من حين لآخر، اقتناعه الخاص، كما هى الحال عندما يبرهن على أنه «إذا كان لدى كل شخص إيمان، فإننا لن نحتاج إلى قوانين أكثر»، وبذلك «تحول مذهب الإنجيل فيما يتعلق بالتححرر الروحي إلى النظام المدني» بصورة غير مشروعة عن طريق ادعاء أن الرجل المؤمن يمكن أن يكون مستقلاً تماماً عن الحكومة الدنيوية فى هذا العالم (٢١).

٣- الكنيسة والدولة (٢٢)

لا تتحد المملكتان بالكنيسة والدولة، غير أن الحكومة السياسية تنتمى تماماً إلى المجال الدنيوى، ولا توجد إلا «من أجل هذه الحياة العابرة» (٢٣). وبينما قد تظهر للإنسان حاجته إلى الغفران، فإنها لا تستطيع أن تتوسط للتبرئة مثلما تستطيع الكنيسة. وعلى الرغم من ذلك، فإنها مؤسسة ضرورية فى عالم سقط فى الخطيئة،

أوجدها الله من حيث إنها وسيلة لإرادته، وتستمد سلطتها منه بصورة مباشرة، وليس عن طريق البابا، أو الكنيسة، أو الشعب. وبهذا يتفق المصلحان مع النظريات اللابابوية في العصور الوسطى مثل وكليف Wyclif (*)، ومع مارسليوس وأوكام، إلا من حيث إن هذين المفكرين يتحدثان عن سيادة شعبية. إن للحكومة الدنيوية مقاماً حقيقياً كبيراً بالنسبة للمصلحين كما هي الحال بالنسبة لغير البابويين في العصور الوسطى. ويشعر لوثر أنه بتأكيد هذا، يستعيد شيئاً أفقده خلط العصر الوسيط بين المملكتين منذ مدة طويلة، حتى إنه يكتب قائلاً: «ربما أفاخر بأننى منذ عصر الحوارين لم أصف السيف الدنيوى والحكومة الدنيوية بصورة واضحة على الإطلاق، أو أثنى عليهما بصورة كبيرة» (٢٤).

إن لفظ «الكنيسة» غامض إلى حد ما. فقد يُستخدم لكى يشير إلى «الكنيسة المرئية»؛ أعنى المجموعة التى يمكن تمييزها تجريبياً من أشخاص مُعمدين منظمين معاً من أجل العبادة، والتعليم، والصحة، ويخضعون لسلطات دينية؛ أعنى مجموعة تضم كثيرين ليسوا فى حقيقة الأمر من المصطفين عند الله، وقد نستبعد بعض المصطفين من عضويتها، أعنى مجموعة غير كاملة ويمكن أن تتغير بوضوح. أو قد يشير إلى «الكنيسة اللامرئية أو المستورة»؛ أعنى مجموعة المسيح الدائمة التى لا ينتمى إليها سوى المصطفين، الذين يبرئهم الإيمان، والتى لا يعرف تكوينها الصحيح إلا الله. ولا تتعرض الكنيسة اللامرئية أو المستورة للفساد، وهى مستمرة باقية، وتتحد مع طائفة القديسين. وقد تابع المصلحان وكليف ومارسليوس فى إنكار أنه يجب تصور الكنيسة بوصفها سلطة الكهنة أو الكهانة. فكل المسيحيين ينتمون إلى الطبقة الروحية، والكهانة هى ببساطة وظيفة معينة داخل الكهانة المشتركة لمجموعة المؤمنين كلها (٢٥).

بينما يصر كل من لوثر وكالفن باهتمام شديد على الاستقلال الدائم للكنيسة

(*) وكليف «جون» (١٣٢٠ - ١٣٨٤) لاهوتى إنجليزى، يعتبر رائداً من رواد حركة الإصلاح الدينى، هاجم الكنيسة الكاثولوكية، ودعا رجال الدين إلى التخلّى عن ممتلكاتهم وأموالهم، اتهم بالهرطقة (المراجع).

والدولة، فإنه من المهم أن ندرك أنهما يقصدان أشياء مختلفة نسبياً بذلك. ويشدد لوثر، مثل وكليف و«هس» Hus^(*) من قبل بصورة كبيرة على عدم إمكان رؤية الكنيسة، ولا يهتم بصورة كبيرة باستقلالها الدنيوي إلا من حيث العلاقة بالمذهب، والتبشير، والقرايين المقدسة. وقد تنظم الحكومة الدنيوية السياسة الخارجية للكنيسة كما يبدو أكثر ملاءمة لها؛ أى أنها قد تفعل كما تشاء بالنسبة للملكية الكنيسة؛ وقد تُعرف السلطات الدنيوية، إذا كانت مسيحية، بأنها «أساقفة» ذات سلطة على الشؤون الخارجية للكنيسة المرئية، سوى المسائل الثلاث التى ذكرناها من قبل (٢٦). ويشدد كالفن من جهة أخرى على «إمكان رؤية» الكنيسة بصورة كبيرة (٢٧). فالصورة الحقيقية لتنظيم الكنيسة بالنسبة له، بالإضافة إلى المذهب الحقيقى لابد أن يوجد فى الكتاب المقدس الذى يقدم أيضاً توجيهاً إيجابياً للسلوك الخارجى للمسيحيين، إذ إن التحكم فى الأخلاق الخارجية وضبطها لا يمكن أن يتنازل عنه كلية للدولة؛ إذ يجب أن تمارس الكنيسة أيضاً ضبطها، بجزائها الخاصة (بصفة خاصة الحرمان من الكنيسة) على أعضائها، وحتى إذا كانوا حكاماً فى المجال الدنيوي، فإنهم يخضعون بوصفهم مسيحيين لنظام الكنيسة وضبطها. إن الضبط والسلطة السياسية هما عند كالفن الوتران أو «العصبان» الأساسيان للكنيسة، وينتميان إلى ماهية الإيمان. إن كلا من الكنيسة والدولة تهتمان بالمحافظة على الأخلاق الخارجية، غير أنهما تسيران بطرق مختلفة تلائم طبيعتهما المختلفة (٢٨). إن الضبط والسلطة السياسية عند لوثر هما مسألتان غير مهمتين عندما يكون مجال الخلاص موضع اهتمام.

إننا نرى من ثم أن كلا من لوثر وكالفن يصر على استقلال الكنيسة والدولة، غير أنهما يميزان بين هاتين «السلطتين» فى وجوه مختلفة جداً. إن المنطقة المتنازع عليها تشمل معظم أداء الوظيفة الدنيوية للكنيسة، وبصفة خاصة صورة تنظيم

(*) چون هس (١٣٧٢ - ١٤١٥) مصلح دينى من أبناء بوهيميا زعيم الإصلاح الدينى التشيكي، اتهم وحوكم وحكم عليه بالإعدام حرقاً (المراجع).

الكنيسة الخارجى. وعند لوثر لابد أن يوجد توجيه ملزم قليل بالنسبة لحكومة الكنيسة فى الكتاب المقدس، ويريد أن يقبل كثيراً مما هو تقليدى، أو يبدو نافعاً وملائماً للغرض فى الظروف. أما عند كالفن، فإن سلطة الكنيسة لابد أن تطابق الكتاب المقدس، ويجب ألا يُسمح للتراث ولا للحكومة الدنيوية أن تكون لهما سلطة فى هذه المسألة. وبالتالي إذا تم التنازل عن هذه المنطقة المتنازع عليها للدولة، كما تم عن طريق لوثر، فإنه يصبح من الصعب إلى حد كبير أن تحافظ الكنيسة على استقلالها الذاتى الخاص على الإطلاق، حتى بداخل ما يعرف لوثر أنه المجال الملائم للكنيسة. وإذا مُنحت للكنيسة، كما حدث عن طريق كالفن، فإن الكنيسة تحت باستمرار على أن تمد مجال «الضبط» على نحو يؤكد تفوقها، وسلطتها، على الدولة.

لقد رفض المصلحان هذين الإغرائين من الناحية النظرية، إن لم يكن من الناحية العملية باستمرار. وعلى الرغم من أنهم يختلفان فى تحديد المجالين، فإنهما يتفقان على أنهما منفصلان، ويجب ألا يختلطا. بيد أن ذلك لا يعنى أن الكنيسة والدولة تندمجان معاً. إذ إن وجود إحداهما وتدعيمه يساعد الأخرى فى عملها الملائم. كتب كالفن عنواناً لفصل عن الحكومة المدنية فى الطبعة الأولى من كتابه «نظم...» يقول «إن النظام المدنى ضرورى لوجود الكنيسة»، ووجود الكنيسة الخالصة من جهة أخرى مفيد للدولة؛ لأن «الجميع اعترفوا بأنه لا يمكن تأسيس دولة بنجاح إذا لم يكن الورع والتقوى عنايتها الأولى»^(٢٩). إن الكنيسة والدولة تشبهان توأم أبو قراط، عندما يمرض أحدهما، يمرض الآخر أيضاً، ولا يمكن أن يكونا بصحة جيدة إلا معاً^(٣٠).

وربما نمتلى ببعض التفاصيل عن التعاون والتضافر بين الكنيسة والدولة عن طريق النظر إلى الوظائف التى ينسبها لوثر وكالفن إلى السلطتين الروحية والدنيوية كل على حدة. إن الحكومة الدنيوية لا تهتم ببساطة عند لوثر وكالفن بالمحافظة على الحياة الاجتماعية والأخلاق الخارجية فحسب، بل تهتم أيضاً بمسئولية المحافظة على

العبادة الصحيحة وخدمة الله. ومن حق الدولة، وهى مجبرة بالفعل إن كان الأمر ضرورياً، أن تظهر الكنيسة وتصلحها وفقاً لكلمة الله، أى أن تستعيد لها صورة الكنيسة الحقيقية، ويجب أن نتذكر أن جزءاً جوهرياً منها هو استقلال الكنيسة، وتميزها، عن السلطة الدنيوية، وربما يبدو ذلك إنكاراً لفضل الكنيسة والدولة، غير أنه يجب أن نلاحظ مسألتين: الأولى هى أن تدخل السلطة الدنيوية فى المجال الملائم للكنيسة (أيا كانت حدود هذا المجال) هو فعل طارئ، وليس خاصية منتظمة، والثانية: ليس من حق السلطة الدنيوية سوى أن تتدخل لكى تستعيد للكنيسة مسيحية العهد الجديد. إن «الأمير الذهبى» ملزم بأن يستعيد للكنيسة الصورة والوظيفة التى تمتلكها فى الكتاب المقدس، وإلا فإن تدخله لا يكون مشروعاً تماماً. إن العلاقة الملائمة والعادية بين الكنيسة والدولة هى علاقة تدعيم متبادل، وتشجيع بين ندين متساويين.

الدولة لها بالتالى وظيفة مزدوجة، إذ إن لها واجبات تجاه المجتمع المدنى، وتجاه الكنيسة. وينظر كل من لوثر، وكالفن إلى الحكومة على أنها أساساً «حاجز ضد الخطيئة»، أو «علاج للرزائل». ويتردد لوثر إلى حد ما، من حيث إنه لاهوتى، فى أن يقول الكثير عن كيف يمكن للدولة أن تردع الشر إلا بالفاظ أكثر عمومية، أما كالفن فإنه لا يتردد فى أن يدخل فى تفصيل ملحوظ، إذ يقول: إن الحكومة الدنيوية توجد «لكى تكيف سلوكنا لمجتمع بشرى، لكى تشكل عاداتنا وفق العدالة المدنية، لكى تجعل بيننا مودة وألفة، لكى تحافظ على السلام العام والأمان»^(٣١). إنها يجب أن تعتنى بالفقراء وتهتم بهم، ويجب أن تشيد مدارس، وتدفع الأجر للمدرسين، ويجب أن تهتم بالجامعات، وغيرها^(٣٢).

وبالنسبة للكنيسة المرئية يجب على الدولة أن تقدم تدعيماً مادياً للقساوسة، وعبادة الجماعة المسيحية؛ أى أنها يجب أن «ترعى العبادة الخارجية لله وتحافظ عليها، وتدافع عن المذهب الصحيح وحالة الكنيسة». إنها يجب أن تتنبه فلا «تنشر الوثنية، والتجديف ضد اسم الله، ولا وشاية ضد حقيقته، ولا إساءات أخرى ضد

الدين، ولا تتفشى بين الناس.. وباختصار قد توجد هذه الصورة العامة من الدين بين الناس»^(٣٣). لكن ليس للدولة سلطة تعسفية، أو حق لأن تقرر ما هو «المذهب الصحيح»، أو الكنيسة الصحيحة. ويجب عليها فى هذه المسائل أن تلتزم بالتعليم الواضح الجلى لكلمة الله، لكن حتى إذا كان تعليم الكتاب المقدس ليس غامضاً كما يعتقد كالفن، فمن الصعب أن نبرهن على أنه نجح على المستوى العملى فى المحافظة على تمييز الكنيسة والدولة بوضوح بناء على مقدماته كما ينبغى.

من الصعب أن نفصل بوضوح مجال الكنيسة والدولة، ولم يتفق لوثر وكالفن كما رأينا فى هذه المسألة. ومع ذلك فإنهما قيدا الكنيسة بإمعان أكثر مما كان نموذج العصور الوسطى، وفعلاً ذلك استناداً إلى أنه ما يمكن أن تكون الكنيسة كنيسة فقط، وللدولة المنزلة والسلطة اللتان تكونان لها بحق، وليس لهما علاقة بمذهب «السيفين»، أو بأى نوع من نظرية قيصر والبابا. إنه لا يمكن أن يكون هناك سوى سيف واحد، وينتمى إلى الحكومة الدنيوية وحدها. وتنكر الحكومة الروحية طبيعتها الخاصة إذا اغتصبت الوظيفة الملائمة للحكومة الدنيوية، والعكس صحيح أيضاً. إن الكنيسة والدولة تكونان معاً بمعنى عميق وحدة واحدة، من حيث إنهما تعبران عن سيادة الله، غير أنه لمن الخطأ الفادح أن نحاول أن ندرك هذه الوحدة بصورة مبتسرة. صحيح أن الكنيسة والدولة تشتركان معاً، ولكن من حيث إنهما فقط خادمتان لله «منفصلتان ولكنهما متساويتان».

٤- اللاهوت والسياسة

يجب أن يتقيد اللاهوت والتعليم الدنيوى مثل الكنيسة والدولة بمجالهما الصحيح. وبالتالي ليس اللاهوت، أو الفلسفة، ملك العلوم، ولكن كلا منهما «ملكة» داخل حدود ميدانهما الخاص. لا يستطيع اللاهوتى أن يدعى أنه حجة فى كل شىء؛ ويجب عليه أن يعرف مقدرته بوصفها محدودة. يسأل لوثر: «لماذا يجب على أن أعلم خياطاً كيف يصنع بدلة؟». «فهو نفسه يعرف ذلك. وأنا لا أخبره سوى أن يقوم بعمله جيداً بطريقة مسيحية. والشىء نفسه يصدق على الأمير. فأنا لا أخبره سوى أن يسلك بوصفه مسيحياً»^(٣٤).

يهتم اللاهوت بمسائل الإيمان، وسلطته هي الكتاب المقدس الذى ليس على الإطلاق كتاباً سياسياً (أكثر مما يكون كتاب خياط). «يجب ألا نبحث فى الكتابات البابوية عن عرض مميز لهذه المسائل، فموضوعها لا يكون سلطة مدنية، بل يؤسس المملكة الروحية للمسيح»^(٣٥).

ومع ذلك فإنه يجب على اللاهوتى أن يخبر السياسى «أنه يجب أن يسلك بوصفه مسيحياً» وأن لدى الكتاب المقدس الشئ الكثير الذى يقوله عن سلوك الحكام. ولم يكن لدى لوثر وكالفن تردد كبير فى أن ينصحا الحكام ويوجها اللوم إليهم، بألفاظ أكثر صراحة فى الغالب. ويبدو أن التحديد الذى يضعه على اللاهوت هو الآتى: لا يستطيع اللاهوت أن يقدم توجيهاً محكماً من خلال كل إشكالات الحياة السياسية، ولا يستطيع أن يقدم تخطيطاً صحيحاً بصورة كلية للمجتمع المثالى، وليس لدى اللاهوتى من حيث هو كذلك مؤهل خاص لممارسة السلطة السياسية. فهذه المسائل لا يمكن أن تكون سوى مسائل هامشية للاهوت. إن اللاهوت لا يستطيع أن ينحى فن أو علم السياسة. ولا تستطيع الفلسفة السياسية أن تستغرقها اللاهوت أكثر مما تستطيع أن تستغرق الكنيسة الدولة. ومع ذلك لابد أن يكون هناك شئ من الحوار، على الأقل للتأكيد على أن الفلسفة السياسية واللاهوت لا يجاوزان حدودهما الخاصة. فلا ينبغى للفلسفة السياسية أن تفترض على الإطلاق أنها تستطيع أن «تنفذ إلى مملكة الله السماوية»، ولا يفترض اللاهوت قدرته على أن يحكم مملكة هذا العالم.

إذا كان التوجيه السياسى الذى يُستقبل من اللاهوت، والكتاب المقدس محدوداً بالضرورة ولا يكفى، فإلى من نتجه للتوجيه والإرشاد؟ لقد قيل لنا أن النشاط السياسى يقوم على العقل وليس على الوحي. وكما يقول لوثر:

«لقد جعل الله الحكومة الدنيوية خاضعة للعقل؛ لأنه لا ينبغى أن يكون لها سلطة شرعية على رفاهية النفوس، أو الأشياء ذات القيمة الدائمة، بل لها سلطة على الخيرات الجسدية والزمنية فقط، التى

وضعها الله تحت هيمنة الإنسان. ولهذا السبب، لا تجد شيئاً في الإنجيل يُتَعلَّم عما يجب المحافظة عليه، وتنظيمه، سوى ما يدعو الإنجيل الناس إلى احترامه وعدم معارضته. ولذلك يستطيع الوثنيون أن يتحدثوا عن هذه المسائل ويعلموها بصورة حسنة جداً، كما فعلوا. وإنصافاً للحق، لقد كانوا أكثر مهارة من المسيحيين في هذه المسائل.. ومن يرد أن يتعلم ويصبح حكيماً في الحكومة الدنيوية، دعه يقرأ كتب الوثنيين وكتاباتهم (٣٦).

إذا أردنا توجيهاً في مجال السياسة يجب علينا ألا نتجه كثيراً إلى الكتاب المقدس، كما نتجه إلى التجربة، والعقل الذي يعمم فيها، والتاريخ المقدس والدنيوي، والتراث، والفلسفة. لقد أصبح أرسطو الذي وصفه لوثر بأنه «هذا الوثني الملعون، والمعجب بنفسه، والخسيس» عندما ننظر إلى تأثيره على اللاهوت (٣٧)، حجة أكثر شهرة حينما تكون إحدى مسائل السياسة محل الخلاف.

«إننى مقتنع بأن الله أعطى، وحافظ على الكتب الوثنية مثل كتب الشعراء والمؤرخين من أمثال: هوميروس، وديموستين، وشيشرون، وليفى، ومن جاءوا بعدهم من المشرعين القدماء الرائعين.. حتى إن الوثنيين والملاحدة قد يكون لهم أيضاً رسلهم، وأنبيأؤهم، ولاهوتهم، أو مبشروهم بحكومتهم الدنيوية... وهكذا فإن لديهم هوميروس، وأرسطو، وشيشرون، وأوليبيان(*) وآخرين، مثلما يكون لشعب الله «موسى»، وإيليا، وأشعيا، وآخرون؛ ومثلما يكون لديهم أباطرتهم، وملوكهم، وأمراؤهم، مثل ألكسندر، وأغسطس، وغيرهما، فإن لشعب الله أباطرة وملوكاً وأمراء مثل داود وسليمان (٣٨).

بيد أن القدرة على الحكم بصورة جيدة ليست ببساطة نتيجة دراسة الكتب الصحيحة والنماذج الصحيحة. إذ إن العقل والحكم السياسى ليسا منتشرين بين

(*) توفى أولبيان عام ٢٨٨ ، وهو أحد فقهاء القانون الرومانى (المراجع).

الناس بصورة متساوية. إن الحكم صنعة متخصصة تحتاج إلى مواهب فائقة؛ لأنها ليست ببساطة مسألة اتباع قواعد ومبادئ. إن قلة قليلة جداً هي المجددون السياسيون الأصليون، أى هم الأبطال الحقيقيون؛ لأن السياسى الوسط مجبر ببساطة على أن يلفق ويرفى، ويساعد نفسه بقوانين الأبطال، وأقوالهم، ونماذجهم، كما هي مسجلة فى الكتب^(٣٩).

جـ ما هو الإنسان؟

١- الفساد ...

الإنسان كما رأينا من قبل هو موجود ساقط فى الخطيئة ولأنه خُلِق أصلاً، على صورة الله، فإنه يتمرد على خالقه، ولقد شوه السقوط فى الخطيئة هذه الصورة تماماً، وغير كل تعرف عليها. وقد أصبح الإنسان، مخلوق الله الذى قدر عليه أن يستمتع بالصحبة الدائمة مع خالقه، بعيداً وغريباً. وحيثما يكون هناك نظام، فإن هناك بالتالى فوضى وحيثما يكون هناك انسجام، فإن هناك بالتالى نزاعاً وخصاماً. ولأن الإنسان الساقط فى الخطيئة ينتمى إلى مملكتين، فإنه يمكن تتبع النتائج الضارة للفساد والخطيئة فى هاتين المملكتين، وليس فى إحدهما.

ولأن المصلحين يتمسكان بوجهات النظر هذه، فإنهما يرتابان بحق فى «الظلام العظيم للفلاسفة الذين يبحثون عن بناء فى حالة خراب، ويلائمون ترتيباً فى حالة فوضى»^(٤٠). إذ لا تستطيع نظرية عن الطبيعة البشرية تُستمد من ملاحظة تجريبية أن تعطينا سوى صورة زائفة تماماً، تقوم من حيث هى كذلك على الإنسان الساقط فى الخطيئة الذى «لا يمتلك بطبيعته (الفاصلة) قاعدة صحيحة، ولا يمتلك إرادة خيرة»^(٤١). ولن تكون نظرية عقلية قبلية عن الطبيعة البشرية فى حالة أفضل؛ لأنها تشغل بفساد العقل البشرى وقصوره. إن الذهن والملاحظة يستطيعان أن يخبرانا عن كثير من الوقائع المفيدة والمسلية، بيد أنهما لا يستطيعان تماماً أن يشيدا لاهوتا صحيحاً. فهما لا يستطيعان بذاتهما أن يخبرانا بشيء عن قيمة تخص أصل الإنسان ومصيره. إنهما يستطيعان أن يصفيا «الخراب»، ويعلمانا كيف نصلحه

(وهذه وظيفة مفيدة ومهمة)، لكن الوحي وحده هو الذى يستطيع أن يصف الصرح الكامل المتقن، ويراقب الاستعادة.
لكن ماذا نعنى عندما نقول إن الذهن فاسد؟ يخالف كالفن الفلاسفة الذين، كما يقول:

«يرون بوجه عام أن الذهن يقطن فى العقل وهو أشبه بمصباح، يلقي الضوء على نصائحه، وهو أشبه بملكة تحكم الإرادة، أعنى أنه يشع ضوءاً إلهياً حتى إنه يمكن استشارته بالنسبة لما هو أفضل وأحسن، ويهب نشاطاً وحيوية حتى يستطيع أن يأمر بصورة كاملة، والحس على العكس كئيب، وقصير النظر، يتدلل بين موضوعات دنيا، ولا يرتفع أبداً إلى رؤية حقيقية؛ أى أن الشهوة عندما تطيع الذهن، ولا تسمح لنفسها بأن تخضع للحس، فإنها تحمل على دراسة الفضيلة، وتمسك بمسار مستقيم، وتتحول إلى إرادة، لكن عندما يستعبدها الحس، فإنها تفسد، حتى إنها تثول إلى جشع وطمع (٤٢).

ولابد أن يرفض هذا الموقف لسببين يقومان إلى حد كبير على الصورة المفصلة للحرمان البشرى الذى تميزه التجربة المسيحية. فمن ناحية على الرغم من أن الذهن كثيراً ما يكون سليماً فى الأقوال العامة، فإنه يفسد ويضل بخبث ومراوغة عن طريق الزهو والأنانية فى النصيحة الخاصة التى يقدمها، ومن ناحية أخرى، ثمة نزاع مستمر بين الذهن والإرادة فى الإنسان الساقط فى الخطيئة: «فالخير الذى أريده لا أفعله، فى حين أن الشر الذى لا أرغبه أفعله» (*) إن الذهن يستعبد الإرادة ويعاديها؛ لأن الذهن يهدف إلى ما هو أسمى، غير أنه سرعان ما ينحرف إلى الحقارة والعبث. وبعد أن يرفض كالفن بالتالى «العقيدة العامة التى تقول إن الإنسان ليس فاسداً إلا فى الجانب المحسوس من طبيعته، وأن الذهن يظل صحيحاً سوياً، وتكون الإرادة

(*) عبارة القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية «لأنى لست أفعل الصالح الذى أريده، بل الشر الذى لست أريده فأياه أفعل»، الإصحاح السابع: ١٤ - ١٩ (المراجع).

فاسدة»^(٤٣)، فإنه يعود إلى نظرية الكتاب المقدس وتعاليم القديس أوغسطين.
ومع ذلك «فإن اتهام العقل بالعمى الدائم حتى إننا لا نترك له ذكاء من أى وصف أيا كان، فإن ذلك أمر لا تعافه كلمة الله فحسب، بل تعافه أيضاً الخبرة العامة»^(٤٤). وينبغي ألا نعتمد على الذهن فى اللاهوت، فهو مرشد غير كاف فى مجال الخلاص، وفى مسائل كهذه فإنه «يفشل قبل أن يصل إلى هدفه، ويسقط فى الحال فى العبث»^(٤٥)، على الرغم من أن له مكانته الملائمة، وينتج نتائج مهمة عندما يهتم «بموضوعات دنيا»؛ أعنى مسائل المجال الدنيوى. ومن أمثلة هذه المسائل، كما يرى كالفن «مسائل السياسة والاقتصاد، وكل الفنون الآلية، والدراسات الحرة»^(٤٦).

ويصل كالفن بالتالى إلى زعم مذهش إلى حد ما وهو «لما كان الإنسان هو بطبيعته حيوان اجتماعى، فإنه يتخلص من الغريزة الطبيعية لكى يعزز المجتمع ويحافظ عليه، ونرى بالتالى أن عقول كل الناس لديها انطباعات عن النظام المدنى، والأمانة»^(٤٧). ويبدو أن كالفن يبرهن بهذا على أن الغرائز الاجتماعية هى إحدى بقايا صورة الله، أى الطبيعة الحقيقية للإنسان التى بقيت له. ولا يعنى فساد الإنسان الكلى أمام عرش الله أن الله قد أخذ منه كل مصادر الحياة فى المملكة الدنيوية. ومع ذلك فإن الإنسان الساقط فى الخطيئة لا يمكن الاعتماد عليه فى أن يستخدم على الوجه الصحيح حتى مقياس الذهن والغرائز الاجتماعية التى بقيت له.

٢- الإكراه ..

لأن الإنسان اغترب عن الله، وأصبح عدوا له، فإنه يحتاج إلى كبح إذا أُريد للحياة أن تكون ممكنة فى هذا العالم. إن الزهو والاهتمام بالذات اللذين فصلا الإنسان عن الله هما فى الوقت نفسه جذور النزاع، والعداوة، والاعتراب، بين الناس. ومتى كان ذهن الإنسان، وضميره، وإرادته فى انسجام، فإن التربية، والتنوير سيكونان كافيين، ولن تكون ثمة حاجة إلى الإكراه. لكن لأن الإنسان الساقط فى الخطيئة لا يعرف سوى النذر القليل عن الله، أو العدالة، أو الخير، ولأنه يرفض حتى

أن يتبع الضوء الذى يبقى له، فلا بد أن يكون الكبح هو الأساس الضرورى للحياة الاجتماعية. إن كل الناس حتى الأشخاص المبرئين مخطئون ولا بد أن يُجبروا على الطاعة فى المملكة الدنيوية. فالطاعة للسلطة كما رأينا بتفصيل ما خيرة فى ذاتها، وهى الأساس الوحيد الذى قد تقوم عليه الحياة السياسية والاجتماعية الراسخة. إن الإنسان لا يحتاج إلى حكومة فى براءته الأصلية، لكن الإنسان الساقط فى الخطيئة لا بد أن يُسخر، ويُجبر على امتثال خارجى للقواعد الضرورية للحياة الاجتماعية؛ لأنه «إذا لم يُحكم، فإنه يتفوق فى الشراسة والوحشية على كل الحيوانات المتوحشة»^(٤٨). إن الإكراه هو فى الوقت نفسه ردع للخطيئة، وتذكرة مستمرة بالطبيعة الإلهية للقانون الأخلاقى، والوسيلة التى يزود بها الله برحمته بالنعمة العظيمة الخاصة بالحياة الاجتماعية السلمية.

د - السلطة وحدودها

١ - الدولة بوصفها خادماً لله:

لقد جاهد لوثر وكالفن فى جهات ثلاث عندما حاولا أن يحددا الحكومة الدنيوية ويصفها. فمن جهة لا بد أن يعارضا المتعصبين مثل الذين لا يؤمنون بعماد الأطفال الذين ينكرون أن ليس ثمة مكان للحكومة المدنية على الإطلاق، والذين يحررون المسيحيين من أى التزامات أيا كانت نحو السلطة الدنيوية. ومن جهة ثانية لا بد أن يدحضوا مزاعم البابوية فى استغراق السلطة الدنيوية فى الكنيسة. وأخيراً لا بد أن يصدوا مزاعم أولئك الحكام الذين «جعلهم الله القادر مجانين. إنهم يعتقدون بالفعل أن لديهم السلطة لأن يفعلوا وأن يأمرؤا رعاياهم بأن يفعلوا ما يشاءون... إنهم يضعون أنفسهم، بتناول وغرور فى مكان الله، يتحكمون فى وعى الناس وإيمانهم، ويضعون الروح القدس للتعليم والدراسة تبعاً لأذهانهم المختلة»^(٤٩).

يبرهن كالفن ولوثر من الناحية النظرية، ضد وجهة النظر التى لا تؤمن بتعميد الأطفال على ضرورة الحكومة المدنية كما رأينا. أما ضد البابا، فإنه يجب عليهما أن

يبرهننا على الاستقلال الذاتى فى ظل إله المدينة. ويجب عليهما، ضد الأمراء المتطاولين المغرورين أن يبيننا الاستقلال الذاتى فى ظل إله الكنيسة.

لقد رأينا من قبل شيئاً من حجج المصلحين على ضرورة الحكومة الدنيوية، وحدودها، واستقلالها. إن سيادة الله فى العالم كلية. وضرورة الحكومة الدنيوية ملازمة للضرورة التى تقول إن إرادة الله لا بد أن تُلاحظ بين الناس المخطئين؛ إذ إن حدودها تُعرف عن طريق واقعة تقول إن السلطة السياسية سلطة مفوضة، أى أنها تخضع لسيادة الله، وتعتمد عليها، وينشأ استقلالها الذاتى الدنيوى من اعتمادها المباشر على إرادة الله. وباختصار تنبع كل سلطة سياسية من الله، ويجب أن تخدمه: «فليست ثمة سلطة سوى سلطة الله لأن السلطات الموجودة يحددها الله ويعينها... إنه {أى الحاكم} ممثل لله». (رومية 13:1,4). (*) «إنه يجب علينا أن نشرع بحزم القانون الدنيوى، والسيف، حتى إنه قد لا يشك المرء فى أنه يكون فى العالم عن طريق إرادة الله، وطقوسه» (٥٠). إن أصل الحكومة الدنيوية يكمن فى إرادة الله الرحيمة فى حماية الإنسان من النتائج الكاملة لعصيان، ولا يكمن فى حاجة بشرية. إن سلطاتها هى سلطة مفوضة من الله وليست من الشعب. ليس ثمة مجال فى فكر لوثر وكالفن لأى نوع من العقد الاجتماعى، أو فكرة السيادة الشعبية. إذ إن الحكومة الدنيوية هى أمر من الله من أجل تقدم الناس ورفاهيتهم فى عالم ساقط فى الخطيئة. ولا بد أن لا نتصور على الإطلاق فى ظل أى ظرف على أنها «اختراع بشرى للحكومة»، أو أنها تقوم بأية طريقة على الرضا والإجماع. إنها يجب أن تكون مسئولة عن استخدام سلطتها باستمرار أمام الله، وليس أمام الشعب على الإطلاق (٥١).

إن الدولة هى من ثم «خادمة لله وعاملة له» على الأرض. فهى أقيمت هناك

(*) عبارة القديس بولس «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هى مرتبة من الله...» الرسالة إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر: ١ - ٤ (المراجع).

لكى تعبر عن رعاية الله للناس، ومعاقبة الأشرار(*)، وحماية الأخيار، ومن أجل خير الكنيسة(٥٢). وليس الإكراه والردع فى ذاتهما الغايتين النهائيتين للحكومة الدنيوية. فالحكومة موجودة لكى تجعل الاقتراب من «الحياة الخيرة» ممكناً بالنسبة للإنسان، تلك الحياة التى تكون ممكنة فى عالم ساقط فى الخطيئة. وربما نقول إنها تخدم الإنسان، غير أنه يكون مصلحاً إلى حد كبير أن نقول إنها خادمة للإنسان. إنها تستحق كل تقدير واحترام من وجهة نظر الإنسان؛ لأنها «تكون إلى جانب وظيفة الوعظ والتبشير الخادم الأعلى لله، والوظيفة المفيدة بصورة كبيرة على الأرض»(٥٣). وقد توصف بأنها إلهية؛ لأن الحكام يوصفون أحياناً فى الكتاب المقدس بأنهم «آلهة»، كما يفترض كل من لوثر وكالفن (e.g., in Psalm 82)(**)..

٢- أشكال الحكومة:

تقع مسألة الصورة والبناء التى تفترضها الحكومة الدنيوية من حيث إنها خادمة الله على الحدود الدقيقة بين اللاهوت والفلسفة السياسية، وأظهر كل من كالفن ولوثر علامات على عدم الارتياح عندما شعرا بأنهما مجبران على أن يتحدثا فى هذا الموضوع. ويتضح أن استبصارات لاهوتية وإنجيلية معينة مناسبة وضرورية لمعالجة هذه المسألة، بيد أنه يتضح أيضاً أن معايير أخرى ما عدا الكتب المقدسة مؤثرة وفعالة، بصورة ملائمة أيضاً. ويصبح وضوح التقسيم بين إنكار المصلحين لجدارتهما من حيث إنهما لاهوتيان فى هذا الميدان، واقتناعهما الواضح، بأن لديهما مساهمة لا يمكن الاستغناء عنها يقومان بها فى المناقشة.

لقد شغلت كالفن بوجه خاص مشروعية أفضل شكل للحكومة. فالسلطات التى نعيش فى ظلها هى خادمة لله، يحددها هو، وهذا يجعل إثارة السؤال عن حقها تطاولاً وجرأة. وتبرهن الواقعة التى تقول إنها ثلاث سلطات على أن الله هو الذى

(*) قارن رسالة بولس إلى أهل رومية «الحاكم المستبد لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله: منتقم للغضب من الذى يفعل الشر» الإصحاح الثالث عشر: ٥ (المراجع).

(**) جاء فى المزمور رقم ٨٢ «أنا قلت أنكم الآلهة، وبنو العلى كلكم، لكن مثل الناس تموتون .. إلخ» ٨٢ : ٦ - ٧ (المراجع).

قلدها المنصب، ولذلك تستحق الاحترام والطاعة. إن إثارة أسئلة مجردة عن الحق غير ملائمة تماماً بالنسبة للمواطن الخاص. وينظر المذهب التجريبي الماهر عند كلا المصلحين بوضوح عندما يشكان فى قيمة التأمل العقلى فى هذه المسألة. وتتوقف الإجابة على الظروف. وعلى الرغم من أن الحكومة من حيث إنها كذلك خير لا يمكن الاستغناء عنه، فإن الأشكال المتعددة للحكومة تمتلك بداخلها إمكانات كثيرة للخير والشر حتى إنه من المستحيل أن نقول بحق ما هى الصورة الأفضل.

إن هذا الموضوع هو بحق موضوع هامشى بالنسبة للمصلحين. فالحكومة ضرورية إلى حد ما بالنسبة للحياة الاجتماعية، وتستطيع الحكومة الخيرة أن تجلب نعماً دنيوية كثيرة للناس. غير أنه حتى الأكثر قسوة وعنفاً من الطغاة الوثنيين ليست لديهم القوة لأن يطفئوا شعلة الإيمان^(٥٤). وعلى الرغم من ذلك يتجاوز كلا المصلحين تقديم النصيحة للحكام فيما يخص كيف يسلكون بوصفهم مسيحيين، وتقديم استبصارات لاهوتية تمت بصلة بمشكلة ما هى أفضل أشكال الدولة. إنهما يتوقفان عن بناء دولة مثالية؛ لأنهما، من جهة، لا يريان ذلك وظيفة لاهوتية - أى وظيفة المواطن الخاص - ولأنهما من جهة أخرى، يشكان فى أن هذا المشروع جرى ومتطاول، ويميل إلى تمجيد للدولة فى ذاتها، ويغفل وظيفتها المؤقتة والمحدودة. إن نظرية عناد الإنسان هى المساهمة الرئيسية للاهوت فى هذا الميدان، وتفعل بوصفها رادعاً لأى نوع من اليوتوبيا. غير أن النتائج التفصيلية التى يستنتجها لوثر وكالفن من هذا المبدأ مختلفة بصورة جذرية.

يرى لوثر أن فساد الطبيعة البشرية يتجسد بصورة كبيرة لا محالة فى الجماعة، ومن ثم فهو حجة قوية لصالح الحكم الملكى:

لو كان لا بد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون أحداً. إن كل فرد من الرعاع يشير من الألم أكثر مما يشير خمسة من الطغاة، ولهذا كان من الأفضل أن نعانى الألم من

الطاغية أو من الحاكم المستبد بصفة عامة عن أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الرعاع (٥٥).

ولا يميز لوثر بالفعل بين الديمقراطية وحكم الرعاع الذي ينظر إليه على أنه سلب لكل حكومة منظمة. إن الرعاع لا يمكن أن يكونوا على الإطلاق مسيحيين أو عقلاء بحق. فالإيمان، والعدالة، والعقل قد تنتمي إلى الأفراد، ولكنها لا تنتمي على الإطلاق إلى الرعاع الذين يميلون إلى التطرف في كل شيء. إن الملكية تقر بإمكان الحكم عن طريق أمير مسيحي عادل، وعادل، ولكن حتى الطغيان، والهمجية غير العاقلة لأمر سيئ لا يمكن أن تكون سيئة مثل حكم الرعاع. إن احترام السلطة الدنيوية، وطاعتها مطلب ضروري للحياة الاجتماعية المستتبة، غير أنه لا يمكن أن يبقى في مناخ الديمقراطية. إن الملكية هي الصورة المثالية للحكومة، ولكنها ليست بالضرورة ملكية مطلقة؛ لأن لوثر لم يتردد في أن يضع حدوداً أخلاقية ودينية على ممارسة السلطة السياسية، وكان على استعداد تام لأن يسلم بقيمة الرقابات الدستورية على الملك بناء على نموذج مجلس النواب الملكي تجاه الإمبراطور (٥٦).

أما كالفن، فإنه يستمد من مبدأ فساد الإنسان نتيجته الأولى وهي أنه يجب أن يُحكم الحكام؛ أو بمعنى آخر يجب أن يكون هناك نظام من «الضوابط والتوازنات» وبالتالي فإنه عندما يسلم بأن كل صور الحكومة تمتلك ضعفاً، وتعرض للانحراف، فإنه يجذب بقوة نوعاً من الحكم الأرستقراطي، سواء أكان يقوم على امتياز شعبي أم لا، لأنه «بسبب رذائل أو عيوب الناس يكون من الأكثر أماناً واعتدالاً عندما تحمل الكثرة الحكم حتى إنها قد تقاوم، وتعلم، وتعاتب باستمرار بعضها بعضاً، وإذا مال أى واحد إلى أن يتجاوز حده، فإن الآخرين يكونون مراقبين، وسادة يردعون إفراطه» (٥٧). ولا ينظر كالفن إلى الضوابط والتوازنات في ممارسة السلطة السياسية التي تعمل داخل الحكومة على أنها إنقاص من سيادة الله على الإطلاق؛ لأنها بالفعل رادع مستمر ودائم على الميل الملازم للحكام نحو التطاول على الله، والطغيان على الناس.

إن الحرية والدستور الجمهورى خيران عظيمان. بيد أنهما هبتان من الله، وقد لا نحتاج إليهما، ونشرع فى الحصول عليهما من أنفسنا. إن المسيحى يجب ألا يكون ثوريا يوتوبيا. ويقدر كالفن الانتخاب الشعبى مع حماية ضد التطرف. فالانتخاب خاصة للكنيسة المنظمة بصورة ملائمة، وهو أيضاً ميزة عظيمة، ومسئولية عندما يمتد إلى مجال الحكومة المدنية. غير أن كالفن لا يعشق الديمقراطية، وهو لا يهتم كثيراً بفكرة السيادة الشعبية. ولا يمكن للانتخاب الذى يجرى فى الكنيسة بصورة ملائمة أن يكون أكثر من دعوة إلهية قبلية لفرد ما من الكهنة، أما العملية الانتخابية فى الدولة فهى أشبه بالمعرفة البسيطة التى يقلد بها الله شخصاً مناسباً فيضعه فى مركز ما. إن السلطة والقوة تنبعان من الله وليس من المنتخبين، ويستحق القاضى الذى يُنتخب طاعة واحتراماً لا يقلان عن طاعة واحترام صاحب السيادة بالوراثة^(٥٨). إن الحرية والحق فى انتخاب الحكام هما أمران جيدان، لكنهما ليسا ذوى أهمية قصوى؛ إذ ليس يهم كما يذكرنا كالفن «حالتك بين الناس، ولا فى ظل أية قوانين تعيش طالما أنه لا يوجد فيها مملكة المسيح على الإطلاق»^(٥٩).

٣- «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة»

لأن السلطة السياسية خادمة لله ومرتبة منه، فإننا بطاعتنا لها إنما نطيع الله نفسه: «ينبغى على الناس أن يطيعوا الحاكم من حيث إنهم موظفوه، ويخضعوا له بكل خوف، وتبجيل تماماً كما يطيعوا الله نفسه ويخضعوا له»^(٦٠). وحتى القاضى السيئ، والطاغية يجب طاعتهما. لأن حق الطاعة للأمر ليس مشروطاً بتحقيقه واجباته تجاه رعاياه كما هى الحال عند «أوكام» و «مارسليوس»، ولا يعتمد على وقوفه أمام الله الذى يكون وكيله، كما هى الحال عند وكليف. إننا لا ندين لحكامنا بالطاعة فحسب، بل ندين لهم أيضاً بالصلوات، ونقدنا الصريح إذا كان ذلك ضرورياً^(٦١). وقد أرسى واجب الطاعة هذا بوضوح فى الكتاب المقدس كما هى الحال فى رسالة بولس إلى أهل رومية ١٣: «لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة.. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم

دينونة .. لذلك يلزم أن يُخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضاً بسبب الضمير».

يُرى أمر الله هذا الواضح والصريح الذي يُعبر عنه في الكتاب المقدس بوصفه في ذاته أساساً كافياً تماماً للالتزام بالطاعة. بيد أن لوثر وكالفن يذكران أسباباً تابعة كثيرة لكى يبيننا أن إرادة الله تتفق هنا مع خير الإنسان. فليست هناك حكومة يمكن أن تكون سيئة تماماً، وأى حكومة مهما كانت فاسدة، فإنها أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق: «إن صورة الحكومة المدنية، مهما يكن فيها من نقص وفساد فهي ملكية والفساد فيها أفضل باستمرار من عدم وجود سلطة ملكية» (٦٢). وتتماً كما أن سوء تصرف أحد الزوجين فى أية حالة لا يبرر اضطراب نظام الزواج، فكذلك لا يبرر سوء تصرف الأمير التمرد والعصيان الذى يُفسر بأنه هجوم على الحكومة من حيث هى كذلك. ومن جهة ثانية يلقي كل شعب الحكومة التى يستحقها لأن الحاكم الجيد يعبر عن لطف الله وكرمه، أما الحاكم الطاغية فإنه يعبر عن عقابه ولعنته. ويجب علينا أن نعتز بالجميل للحكومة الجيدة، لكن لا يستطيع أى طغيان أن يعبر عن حكم أعظم مما تستحق خطايانا. ومن جهة ثالثة:

إن معاناة الخطأ لا يحطم نفس الإنسان، كلا، لأنه يطورها وينميها، على الرغم من أنه يسبب خسارة للجسم والملكية، ولكن فعل الخطأ (مثل المقاومة) هو الذى يحطم النفس، على الرغم من أنه يكسب كل ثروة العالم.. لأن السلطة الدنيوية لا يمكن أن تضر لأنها ليست لها علاقة بالوعظ والإيمان والوصايا الثلاث الأولى (٦٣).

إن طاعة الحاكم الجائر قد تكون محنة يجب علينا أن نتحملها فى هذا العالم. ودفع الشر بالشر هو بالنسبة للمواطن الخاص عصيان الله، وإلحاق الضرر بنفسه هو. وتتضمن المقاومة الاغتصاب غير المسموح به لسلطة الله فى الحكم، وتتضمن استنكاراً، وهى من ثم غير مشروعة (قارن: sec. F2-3 below). وأخيراً، يكمن الأساس الضرورى لحياة اجتماعية راسخة فى الطاعة. ولا يخجل لوثر بأن يشير حتى إلى

التتار، والفرس كنماذج تبين كيف أن العادة الراسخة تساهم فى تكوين مجتمعات قوية وصحية.

بيد أنه على الرغم من كل ذلك، فإن المسيحى يستطيع أن يسخر أمام الطاغية حتى على الرغم من أنه يطيعه، لأننا «نعلم أنه إن نُقض بيت خيمتنا الأرضى، فلنا فى السموات بناء من الله أبدى غير مصنوع بيد» (كورنثوس ٢، ٥: ١)، أو كما يعبر لوثر عن ذلك فى أحد أناشيده حيث يقول:

كلمة الله لا تتوانى لحظة، لمهارتها وقوتها الشاملة، لكن لها مسارها رغماً عن جهنم،

«فقد كتبها بأصبعه».

وعلى الرغم من أن الثروة، والمجد، والأولاد، والزوجة تشغل حياتى،
فإن منفعتها قليلة

فهذه الأشياء ستفنى كلها
وتظل مدينة الله (٦٤).

٤- ينبغى أن نطيع الله أكثر من الناس:

يجب ألا تفهم نظرية المصلحين عن الطاعة ببساطة على أنها شرح وعرض لرسالة بولس لأهل «رومية ١٣»: فلكى نوازن الأشياء ونتجنب تشويه شهادة الكتاب المقدس يجب علينا أن نغير اهتماماً لآيات أيضاً مثل كلمات بطرس أمام المجتمع: «ينبغى أن يُطاع الله أكثر من الناس» (أعمال الرسل ٥: ٢٩). ومسألة متى لا نطيع، أو يجب أن لا نطيع «السلطات العليا» مسألة مهمة، لأن عصيان السلطة المنصبة ليست مسألة هينة كما رأينا. ولا يمكن أن يُترك القرار لحكم الفرد المتقلب أو الأنانى. وليس الظلم، والطغيان، والاضطهاد مبررات فى ذاتها للعصيان. وليس من حقنا أن نعصى؛ لأن الطاعة تسبب المعاناة لنا. ومع ذلك «فإننا نخضع للأشخاص الذين يحكموننا، ولكن باسم الله فقط. وإذا أمرونا بأى شىء ضده، فإننا لا نغير له أدنى اهتمام» (٦٥). إنه ليس لنا الحق فى أن نخالف الأمر الواضح لله لكى نطيع الناس.

وعندما نتدبر مضامين هذا الموقف، من المهم أن لا ننسى التمييز بين المملكتين. فالقاضي الذى يرفض أن يحكم على مجرم على أساس أن المسيح يقول: «لا تدينوا لكى لا تدانوا»، لا يطيع الله أكثر من الناس؛ لأنه ببساطة يخلط بين الإنجيل والقانون. إنه يكون فى حقيقة الأمر، عاصياً لقانون الله الخاص بالحب الذى يُعبر عنه بالصورة الملائمة لموقفه. غير أن لوثر يقدم مثالين محددين من الظروف التى يُسمح فيها بالعصيان وعدم الطاعة. الأول: عندما يُطلب منا أن نقترف فعلاً من أفعال الظلم الواضح ضد الآخرين:

«وهكذا، إذا رغب أمير فى أن يذهب إلى الحرب، وسببه ليس صائباً بصورة جلية، فإنه يجب علينا أن لا نتبعه، ولا نساعد على الإطلاق لأن الله أمر بأننا يجب علينا أن لا نقتل جارنا، أو نظلمه. وبالمثل إذا أمرنا بأن نشهد زوراً، أو نسرق، أو نكذب، أو نخون، وما شابه ذلك. هنا يجب علينا أن نتخلى عن الثروات، والمجد، والجسم، والحياة، حتى تبقى أوامر الله» (٦٦).

يجب علينا أن نتحمل الظلم بدون شكوى، ولكن بشرط ألا نكون شركاء فيه، والمعيار الذى يجب أن يُطبق لتحديد ما هو عدل هو القانون الإلهى والطبيعى المعروف بصورة أفضل فى الكتاب المقدس، ويُطبق على حالات فردية عن طريق العقل والضمير. أما الحالة الثانية للعصيان الذى يمكن تبريره فهى عندما تخرج السلطات الدنيوية عن مجالها الدائم، وتجروء على فرض مسائل خاصة بالإيمان والعبادة تناقض كلمة الله، وتزعم بالتالى أنها «تتحكم فى ضمير الإنسان وإيمانه، وتطرح الروح القدس للتعليم وفقاً لأذهانها المختلفة» (٦٧). وفى مثل هذه الحالة «يجب علينا أن لا نعيدها أدنى اهتمام». كما أنه يجب أن نلاحظ أن معيار العصيان الذى يمكن تبريره ليس ببساطة الضمير الفردى الشخصى، والمشاعر الورعة. لأنه لا يجب الوثوق بالضمير الفردى الشخص والمشاعر الورعة ما لم تكن مغروسة فى كلمة الله.

لكن بينما يكون العصيان مسموحاً، وملزماً بالفعل فى هذه المواقف، فإن المقاومة العنيفة لا تكون كذلك على الإطلاق. إذ إن المقاومة بالسيف تعنى الخلط بين المملكتين على افتراض أن المجال الروحى يمكن أن يفترض بصورة لها ما يبررها، السيف الذى لا ينتمى بصورة ملائمة إلا إلى المملكة الدنيوية. وعند غياب أى نظرية عن العقد الاجتماعى، والسيادة الشعبية، أو الحكومة عن طريق القبول والرضا، لا يكون هناك أساس للرعايا لأن يحاولوا أن يغيروا الحكومات عن طريق العنف والقوة. إن أوامر الحاكم الدنيوى التى تخالف بوضوح كلمة الله غير مشروعة فى ذاتها، ولكن حتى ارتباط هذه الأفعال لا يحطم سلطة الحكومة من حيث هى كذلك، ويبرر التمرد، أو حتى تهديد القوة، كما يشير كالفن باتساق وبصورة قاطعة فى خطابه إلى البروتستانت الفرنسيين المضطهدين. إن العصيان يشير إلى أوامر معينة؛ أما المقاومة فإنها تهدف إلى الإطاحة بالسلطة.

إذن ما الذى يجب على المسيحى أن يفعله عندما تواجهه حكومة تحاول باستمرار أن تجبره على أن يعصى كلمة الله، وتضطهده بسبب وساوسه؟ هناك ثلاثة إمكانات متاحة له. **الأولى:** إذا احتوى العصيان على معاناة كبيرة، فمن الممكن أن يهاجر إلى دولة أقل طغياناً، متبعاً وصية متى ١٠: ٢٣ وهى «ومتى طردوكم فى هذه المدينة، فاهربوا إلى الأخرى». **والثانية:** إذا لم تكن الهجرة مستحبة، أو مستحيلة، فإنه يجب على المرء أن يعانى ببساطة، ويرفض أن يطيع الأوامر غير المشروعة، وأن يعصى الله عن طريق مقاومة السلطة الدنيوية بعنف وقوة. **والثالثة:** يترك كل من لوثر وكالفن منفذاً صغيراً مفتوحاً يبدو أنه يقدم تبريراً مشروطاً للمقاومة فى ظروف معينة محددة بصورة واضحة. وقد كان لوثر على الأقل فى نهاية حياته على استعداد لأن يسلم بأن القانون الوضعى الجليل يجعل تصور مقاومة الإمبراطور من جهة الأمراء الناهبين فى عدد من الحالات أمراً ممكناً. ويثبت كالفن المسألة نفسها بصورة أكبر، حيث يقول:

إذا كان هناك واحد من القضاة المنتخبين اليوم قد عُنِ لكى يخفف من

تطرف الأمراء (مثل أعضاء المجلس المنتخب فى إسبرطة الذين حثوا فى وقت ما على معارضة ملوك إسبرطة، أو أنصار العوام فى روما القديمة الذين حثوا على معارضة قناصلة روما أو الأساليب التى استخدمتها المعارضة فى المجلس التشريعى فى أثينا، وربما تكون السلطة نفسها التى تستخدمها طبقات الشعب الثالث اليوم فى كل ميدان عندما تتقابل بوصفها جمعية من أشخاص مرموقين)، فإننى بالتالى أبعد مما أكون عن منعهم من أن يتحملوا بمقدرتهم الرسمية التطرف القاسى للأمراء، حتى إنهم إذا تواطأوا بعجز مع ظلم الأمراء، والتغريب بالمواطنين الأكثر وضاعة، فإننى أعلن لهم أنهم مذنبون بالنقض الإجرامى للإيمان لأنهم خانوا حرية الشعب بغدر التى يعرفون أنهم هم أنفس حماة معينون من قبل الله» (٦٨).

يجب أن تفهم هذه الفقرة القصيرة التى يُقصد أن يكون لها نتائج حتمية ومهمة فى التطور الأخير لتفكير كالفن السياسى، نقول يجب أن تفهم هذه الفقرة بوضوح. إن القضاة الثانويين هم جزء من الحكومة المدنية، لكنهم حتى إذا كانوا منتخبين، فإنهم ليسوا بأى معنى ممثلين للسيادة الشعبية. إذ إن سلطتهم مثل سلطة الأمير تأتى من الله، والإخفاق فى استخدامها لغرضها المنشود وهو حماية الصالح العام، حتى عندما يتضمن ذلك مقاومة الملك هو عصيان لله، ويستدعى حكمه. ولم يُسأل السائل عما إذا كان من حق الشعب بوجه عام أن يدعم القضاة التابعين عن طريق القوة ضد الملك. إذ يجد كالفن أن هذا سؤال خبيث جداً حتى إننا لا نجب عنه. ولا بد أن يتذكر أولئك الذين يعانون بصبر فى ظل طاغية جائر أن الله هو الذى يقضى فى أمره، وأنه لا يستطيع أن يفلت من عقاب الله. وسنبين فى القسم (هـ) كيف يتم التعبير عن هذا الحكم.

٥- التسامح

من المستحيل أن نكتشف فى كتابات لوثر منظوراً متسقاً لمسألة التسامح

والحرية الدينية. وحتى إذا قلنا بصورة لها ما يبررها أن تفكيره تطور بوجه عام من تسامح معقول مع الانشقاق في فترته الأولى إلى تأييد شديد للاضطهاد في الجزء الأخير من حياته، فإنه لا يزال محفوفًا بالتناقضات، ومن المستحيل تفسير أغلبية أقواله في هذه القضية بوصفها ليست أكثر من استجابات مندفة وطائشة لمواقف معينة (٦٩).

ينكر لوثر حق البابوات في أن يضطهدوه، ويتهيج في الوقت نفسه في كونه مضطهدًا، من حيث إن ذلك علامة ضرورية للكنيسة الحقيقية: «إننى لم أفزع؛ لأن كثيراً من العظماء يضطهدوننى ويكرهوننى، ولكنى بالأحرى أشعر بأننى قوى، ولدى ما يواسينى؛ لأن المضطهدين والذين يكرهون مخطئون بوجه عام فى كل الكتب المقدسة، إن الغالبية تدعم الكذب باستمرار، بينما الأقلية تدعم الحقيقة باستمرار» (٧٠). ومع ذلك فإنه فيما بعد عندما كانت الغالبية وراءه، نبذ هذا المبدأ ولم يتردد فى أن يناصر اضطهاد الأفراد المنشقين بألفاظ أكثر قوة وعنفًا، مثل: كارل شتات Carlstadt ومونتسر Munzer، أو مجموعات مثل الفلاحين المتمردين، والمنكرين تعميد الأطفال، واليهود. لقد تحدث كثيراً فى الفترة الأولى عن الحاجة إلى ترك الكلمة حرة فى أن تحقق عملها الخاص، وعن عدم إمكان الإيمان المفروض، وبناء على هذا ناصر التسامح العام مقتنعاً بأن الحقيقة هى التى ستنتصر. لقد اعتقد أن التسامح مع الهرطقة يمكن أن يشحذ الإيمان ويقويه بدلاً من أن يضعفه: «لقد كتبت الروح أن اليبوسيين Jebusites والكنعانيين ستركون فى أرض الميعاد لكى يعطوا الإسرائيليين تدريباً فى الحرب.... ويشير ذلك إلى الهرطقة» (٧١). ويمتد التسامح حتى إلى اليهود (٧٢).

لقد تصلب موقفه من اليهود، والكاثوليك، والطوائف المنشقة بسرعة، وتبريراته للاضطهاد متنوعة، ومتناقضة فى الغالب. ويؤكد فى كتابه «رسالة فى الأعمال الخيرة» (١٥٢٠) أن الأمير مثال للشعب؛ لأن الجمهور البسيط يؤمن كما يؤمن هو. ولذلك، من واجبه أن يؤمن بالديانة الصحيحة ويدعمها، وليست لديه

سلطة لأن يقر ماذا عساها أن تكون الديانة الصحيحة^(٧٣). ويناقش في مؤلفه «شرح على المزمور ٨٦»- (عام ١٥٣٠) أن الهرطقة ينبغي اضطهادهم، وينتهي إلى أن السلطة الدنيوية تعاقب أولئك الذين ينكرون على أسس دينية مكانة الحكومة المدنية وسلطتها، كما تعاقب أولئك الذين ينكرون النظريات الموجودة بوضوح في الكتاب المقدس، وتقبلها المسيحية؛ لأن ذلك تجديف. وبالنسبة للنزاع بين أنصار لوثر، والكاثوليك فإن لوثر يدعو الحاكم الدنيوي إلى أن يحكم بينهم على أساس الكتاب المقدس، ويدعو الحزب الذي ليس له كتاب مقدس إلى أن يلتزم الصمت فحسب^(٧٤). غير أن لوثر أكثر شمولاً إلى حد بعيد في الغالب، وفتاك في مطالبته بعقوبة خصومه. فهو يتحدث أحياناً عن عقوبة الموت بالنسبة للبابوات، وأولئك الذي ينكرون تعميد الأطفال، ويعتقد، في بعض الأحيان أن العقوبة تكفى. لكن على أية حال لا بد أن يدعم سيف القاضي المدني الكلمة. وقد تستبعد بعض أقوال لوثر من حيث إنها صنوف من المغالاة البلاغية، لكن سيكون من الصعب أن نبرهن على أنه في هذه المسألة لم يخلق «غموضاً خبيثاً» بين المملكتين اللتين ميز بينهما بوضوح في موضع آخر.

إن موقف كالفن أكثر ثباتاً ورسوخاً من موقف لوثر. إن من واجب القاضي المسيحي أن يتخذ إجراءات قضائية ضد الهرطقة حتى إذا لم تكن متمردة بصورة علنية، أو كافرة. فالقاضي هو نائب الله، أو وكيل، ولا بد بالتالي أن يحافظ على مجد الله بكل ما في سلطته وقوته. لأن الهرطقة هي في ذاتها إساءة ضد المجتمع المسيحي، وهي من حيث إنها هجوم مباشر على مجد الله، أقبح من الإساءة السيئة التي يرتكبها أحد الأشخاص ضد شخص آخر. إن إخماد الهرطقة لا يتطلب القانون الطبيعي فحسب (من حيث إنها محاولة لتقويض المجتمع)، والقانون الروماني (بصفة خاصة بمعايير ضد أتباع دونات، والمانوئين متضمنة في قانون جوستينيان)، بل هي مطلب خاص، أيضاً للكتاب المقدس؛ لأن «الله بين أن النبي الكاذب يجب أن يرحم بالحجارة بدون رحمة. إنه يجب علينا أن نسحق تحت أرجلنا كل مشاعر الطبيعة عندما يكون الأمر متعلقاً بمجده»^(٧٥).

لا يستمد كل من كالفن ولوثر من اضطهاد القديسين على أيدي الحكام الذين لا يؤمنون بالله النتيجة التي تقول إنه يجب على الأمير المؤمن بالله أن يتسامح مع كل أشكال الآراء. وليس هناك في رأيهما أى أثر للنسبية أو عدم الاكتراث اللذين يكونان فى الغالب أساساً للتسامح. وليست نظريتهما عن المملكتين طريقة أخرى لتأكيد التصور الحديث عن فصل الكنيسة والدولة. إن الحقيقة معروفة، وحفظها ضد هجمات المذهب الشكى هي مسألة حياة أو موت، لا بد أن تهتم بها الكنيسة والدولة، كل منهما بطريقتها الخاصة. وليست هناك تسوية ممكنة عندما تتعرض الحقيقة للخطر.

هـ. القانون

عرف لوثر وكالفن ثلاثة أنواع من القانون هي: القانون الإلهي المعطى مباشرة عن طريق الله فى الوحي، والقانون الطبيعي المتاح لكل الناس والمفروض عليهم، والقانون الوضعي والذي تسنه وتفرضه السلطة الدنيوية الملائمة كما ينبغي. وسنقوم بمناقشة كل نوع من هذه الأنواع على حدة.

١- قانون الله

القانون الإلهي أزلي، لا يتغير، ومطلق. وهو المعيار الأسمى والموضوعي، يُحكم بواسطته على كل الأفعال البشرية، يُعبر عنه باختصار فى الوصايا العشر، ويُعرض بالتفصيل فى موضع آخر من الكتاب المقدس. ويرى لوثر أن الله قدم هذا القانون لغرضين (يعرفان من الناحية الاصطلاحية بأنهما استخدامات القانون)، ويضيف كالفن إليهما غرضاً ثالثاً. فمن جهة لأنه يكشف عن استقامة الله، وانشغاله بالإنسان، فإنه يدين الخطيئة، ويشير إلى الحاجة إلى الغفران. إن القانون «بمعناه اللاهوتي» هذا يفعل من حيث إنه نوع من المرآة يبين لكل شخص كما يكون بالفعل فى فسادة وفسقه، ويستأصل أنواع الفهم الذاتى الزائفة التى تقوم على الزهو والاعتداد بالذات. ومن جهة ثانية يخدم القانون فى أنه يكبح المخطئين من الشر

العلنى، ويحصل على «الاستقامة المفروضة الضرورية لخير المجتمع». ومن جهة
ثالثة، (وهنا يفترض كالفن ولوثر) «أنه أفضل وسيلة، بالنسبة للمؤمنين لمساعدتهم
يومية على أن يتعلموا بصدق أكبر ويقين أكبر ماذا عساها أن تكون إرادة الله التى
يطمحون فى أن يتبعوها، ويثبت لهم هذه المعرفة» (٧٦).

هل تُعد كل الأوامر المشروعة التى توجد فى الكتاب المقدس قانوناً إلهياً
مفروضاً على الإنسان؟ يميز لوثر وكالفن مثل بعض المفكرين المسيحيين الآخرين
ولكن خلافاً لمنشقين معينين متطرفين، بين قانون إلهى أزلى، وقانون مفروض
مؤقتاً. ولا يتردد لوثر وكالفن فى الإعلان بأنه وجد أن القانون الرسمى، ومعظم
التشريع الاقتصادى والاجتماعى المفصل فى العهد القديم ينتميان إلى المقولة
السابقة، وبالتالي لابد من إهمالهما وتركهما. فقد ألغى عمل المسيح (كما تبرهن
الرسالة إلى العبرانيين) القانون الرسمى والشعائرى، ولسنا ملزمين بأن نحاول أن
نوجد دولة إسرائيل القديمة، أو قانونها القديم مرة ثانية فى الأزمنة الحديثة. فتلک
مسائل مفيدة بالتأكد من حيث إنها نماذج لترتيبات اجتماعية وسياسية ملائمة لله،
غير أنها مشروطة بالزمان والبيئة، ولا يمكن تطبيقها الآن ببساطة. إن لدينا هنا مثلاً
خاصاً من نظام اجتماعى، واقتصادى قد نتعلم منه الكثير، ولكن لا يُقصد منه أن
يُنسخ بحقارة وخسة. إنه يجب أن يُنظر إليه، مع كثير من بقية الكتاب المقدس، على
أنه نوع من الشرح على الوصايا العشر. وقد يوجد توجيه عام فى هذه المسائل مثل
العلاقة بين الكنيسة والدولة فى العهد القديم، والعهد الجديد، وبهذا المعنى يكون
الكتاب المقدس مصدر «النظم القديمة» التى يجب أن تُستعاد. وبالنسبة للصورة
الخارجية للكنيسة، على حين يجد لوثر أن بنية كنيسة العهد الجديد مرتبطة بالزمان
على الأقل فى جزء كبير، فإن كالفن ينظر إلى الكنيسة الرسولية على أنها توصف
فى الكتاب المقدس بأنها نموذج مفصل من الصورة الحقيقية للكنيسة. ويتضح أنه
فى هذه المسائل تنطبق المعايير الخارجية على الكتاب المقدس لكى تقرر ما هو ملزم
مؤقتاً، وما هو مطلق.

يرفض كلا المصلحين بالتأكيد أى تصور «ذى معيارين» للقانون مثل التصور الذى أصبح مقبولا فى الكنيسة فى العصور الوسطى: «ليست هناك قواعد متعددة للحياة، ولكن هناك قاعدة واحدة دائمة وثابتة»^(٧٧). إن كل الناس يحثون على الكمال، وكل الناس يخضعون لحكم القانون. لقد استبعد التمييز القديم بين القوانين التى تُفرض على كل الناس، أو على المسيحيين، واستبعدت وصايا الكمال التى توجه «المتدينين»، وأقوياء الروح. إن الدعوة إلى الكمال تكمن فى قلب القانون، بيد أن السحاب قد غيم عليها بمرور الزمن، عن طريق سوء فهم للتبرئة التى افترضت أن الخلاص ممكن فحسب عن طريق طاعة سلسلة من التنظيمات الخارجية. ومن ثم، نُظر إلى المسيح على أنه أفضل عارض ومفسر للقانون الإلهى لأنه «أعاده إلى استقامته عن طريق المحافظة عليه، وتنقيته عندما أصبح غامضاً عن طريق الزيف، ودنسته خميرة المرائين والزنادقة»^(٧٨). غير أن تأكيد وحدة القانون وكليته لا يعنى إنكار أن الالتزامات الجزئية تختلف وتتغير من جهة الوظيفة. لقد نشأ خلط فى الغالب من محاولة تعميم المعايير التى لا تكون ملائمة، فى حقيقة الأمر إلا فى ممارسة وظيفة معينة فى المجتمع. إن الالتزامات نفسها المعينة لا تفرض على الإنسان فى كل قدراته الخاصة، والمتنوعة. وقد يُطلب من شخص ما من حيث إنه سياسى أو منفذ أن يؤدي أفعالا خاطئة وغير ملائمة بالنسبة له، يؤديها بوصفه أباً أو مواطناً خاصاً. إن التعاليم الأخلاقية ليسوع تعالج بوجه عام أخلاقاً خاصة، ولا يُراد أن تُطبق خلافاً لذلك. غير أن المعايير الوظيفية المتنوعة التى تعبر عن قانون الله لا تتناقض إلا ظاهرياً؛ لأن عاطفة الحب هى «ملكة وسيدة» كل القوانين، ولا بد أن تُختبر كل القوانين فى مواقف معينة عن طريق قاعدة الإحسان، لأن هذا هو لب كل قانون صحيح.

إن القانون الإلهى دعوة إلى الكمال والإيمان بالله، غير أن الكمال لا يمكن أن يتحقق تماماً عن طريق الشخص الواقع فى الخطيئة، ولا بد أن يشير القانون بالتالى إلى شىء وراءه؛ لا بد أن يشير إلى الغفران، والتكفير عن الخطايا الموجودين فى الكتاب المقدس.

٢- قانون الطبيعة:

يتحد القانون الطبيعي عند كل من لوثر وكالفن فى النهاية بالقانون الإلهى، وخلافًا للإكويينى ومعظم الإسكولائيين، لا يتحدث المصلحان على الإطلاق عن القانون الطبيعى من حيث إنه يكتمل، أو يصبح كاملاً عن طريق قانون «مفارق للطبيعة». فليس هناك سوى قانون واحد، حتى لو نُظر إليه من وجهات نظر متنوعة. فالقانون له «استخدام روحى» (أى الإقرار بالخطيئة، والاتجاه نحو الكتاب المقدس)، وله «استخدام مدنى» (أى ردع سوء الأخلاق العام)، كما أن هناك استخدامًا ثالثًا عند كالفن من بين الاستخدامات المنقذة، ولكن القانون نفسه هو باستمرار واحد، ولا يتغير.

بيد أن علاقة القانون الإلهى، وقانون الطبيعة كما نعرفه ليست علاقة هوية بسيطة. ومن المهم أن نلاحظ أن لفظ «طبيعة» يعنى فى هذا السياق طبيعة الإنسان المنظمة، وغير الفاسدة، والعالم قبل الوقوع فى الخطيئة. وإذا نظرنا إلى الأمر نظرة موضوعية، فإن قانون الطبيعة هو قانون الله، أى القانون المطلق، واللامشروط، والمفروض على كل الناس. وخلافًا لقانون الله الموحى به الذى أُعطى لشعب معين، فإن قانون الطبيعة يمكن معرفته من حيث المبدأ عن طريق كل الناس. إنه القاعدة الحقيقية، والأزلية للاستقامة التى قُدمت لأناس كل الأمم، وكل الأزمنة، والتى تشكل حياتهم بصورة تلائم إرادة الله^(٧٩). لأنه على الرغم من أن الأميين لم يستقبلوا قانون موسى المكتوب، فإنهم استقبلوا القانون الروحى المفروض على الجميع؛ أى على كل من اليهود والأميين، والذى يكون الجميع ملزمين به أيضًا^(٨٠).

لكن لأن الفساد لا يمتد إلى إرادة الإنسان فحسب، بل إلى عقله وضميره أيضًا، فإن فهمه للقانون الطبيعى يكون ضعيفًا واهنًا. وبالتالي ثمة فرق، وحتى صراع فى بعض الأحيان بين القانون الإلهى والقانون الطبيعى من حيث إنه يُفهم ويُفسر عن طريق الإنسان الذى يقع فى الخطيئة. إن الخطيئة والفساد يظهران فى

محاولات الإنسان المستمرة أن يراجع قانون الطبيعة ويعدله، لكي يجعله أقل تناقضًا مع رغباته، وإرادته التي تقع في الخطيئة. إن الخطيئة تجعل فهمه لقانون الطبيعة غامضًا، ومظلمًا، حتى إن القانون الإلهي ينكشف ليزيل صنوف التملص التي تدخل عن طريق طبيعة الإنسان التي تقع في الخطيئة.

ويصدق ذلك على كل من «ألواح» القانون. بالنسبة للوحة الأولى يعلم معيار القانون الطبيعي المتاح للإنسان الذي يقع في الخطيئة أنه ينبغي عليه أن يعبد الله ويخدمه، ولكن ما يتضمنه ذلك، أي كيف يخدم الله، ومن هو الإله الصحيح لا يستطيع أن يجده الآن إلا في القانون الإلهي الموحى به. أما بالنسبة للوحة الثانية فإن المثال الجيد للطريقة التي يمد بها القانون الإلهي القانون الطبيعي الزائف، أو العاجز، ويوضحه، وينقيه، تقدمه مسألة الطاعة:

«يظن كل شخص ذي فهم أنه من المحال الخضوع لهيمنة جائرة وطغيانية، إذا افترضنا أنه لا يمكن الإطاحة بها على الإطلاق، وليس هناك سوى رأى واحد يسود بين الناس، وهو أن دور العقل الخسيس والحقير أن يتحملها بصبر، أما دور العقل ذي الهمة والحيوية فهو أن يثور عليها. حقًا إن الفلاسفة لا ينظرون إلى الانتقام من صنوف الضرر على أنه رذيلة. بيد أن الله الذي يدين تلك الروح المتعجرفة، يفرض على شعبه ذلك الصبر الذي تظن البشرية أنه أمر شائن» (٨١).

لقد أفسد الزهو القانون الطبيعي الذاتي حتى إن القانون الإلهي الذي ينتشر بصورة موثوق بها أصبح الوسيلة الضرورية لاستعادة القانون الموضوعي والمطلق.

كيف يُكتشف قانون الطبيعة، ويُطبق في مواقف معينة؟ القانون ليس فطريًا في الإنسان من حيث إنه كذلك، بل هو معيار خارجي موضوعي وضعه الله، ويمكن اكتشافه على الأقل في بعض الوجوه عن طريق استخدام العقل، أو عن طريق

العقل والضمير معاً كما يرى كالفن. ربما يكون بعض الناس أكثر معقولية من الآخرين، غير أن مهمة اكتشاف القانون الطبيعي ليست مهمة بسيطة على الإطلاق. إذ إن اكتشافه يتطلب تفكيراً دقيقاً، ونظراً فى كل القضايا؛ لأن الجوهرة النبيلة التى تُسمى بالقانون والعقل شىء نادر بين الناس» (٨٢).

٣- قانون الدولة

من أغراض قانون الدولة أن يحافظ على التطابق الخارجى مع الأخلاق، والنظام الضرورى للحياة الاجتماعية. وهو يرتبط، وهذا حق بالقانون الطبيعى - الإلهى، لكنه لا يُستنبط منه بصورة مباشرة. إن القانون الطبيعى - الإلهى يضع إن صحَّ التعبير الحدود التى بداخلها يُعطى اللعب الحر للسياسى لكى يحدد هذه القوانين من حيث إنها قد تبدو ملائمة على هدى الظروف والضرورات السياسية. ولا بد أن ينتج العقل - أى العقل الذى يقع فى الخطيئة - هذا التشريع من حيث إنه الشروط التى تبدو ضرورية ومطلوبة بدون أن تناقض قانون الله. «غير أنه إذا كان صحيحاً أن كل أمة تشعر بأنها حرة فى أن تسن القوانين التى تحكم عليها بأنها نافعة ومفيدة، فإن هذه القوانين لاتزال، باستمرار، تُختبر عن طريق قانون الحب، حتى إنه بينما تختلف فى الشكل، فإنها لابد أن تسير على المبدأ نفسه» (٨٣).

لابد من طاعة القانون الوضعى حتى عندما لا يكون كاملاً بصراحة ووضوح، إلا فى مواقف قصوى مثل المواقف التى ناقشناها فى القسم الرابع، وبينما يدافع لوثر عن الالتزام بالطاعة هذا، فإنه يزدري بشهامة القانون الوضعى المحض، فهو «قانون مريض» فى مقابل «القانون الصحى» للطبيعة. إن صرامته التى لا مفر منها تجعل القانون المدنى غير كاف:

«إن ما يتم بقوة الطبيعة ينجح بسهولة جدا دون أى قانون (وضعى)؛ لأنه يبطل، فى الحقيقة، كل القوانين. لكن إذا أخطأت الطبيعة، ولا بد أن تتم الأشياء وفقاً لقوانين، فإن ذلك بمثابة تسول، وترقيع؛ ولا

يتحقق شيء أكثر مما هو ملازم للطبيعة المريضة. إنه كما لو كنا نضع قاعدة عامة تقول إنه ينبغي على المرء أن يأكل، فى الوجبة رغيفين ويحتسى كوباً صغيراً من النبيذ. وإذا جلس شخص صحيح الجسم على المائدة، فإنه ربما يأكل أربعة أرغفة أو ستة، ويحتسى دورقاً، أو اثنين من النبيذ؛ وهكذا فإنه يحتاج إلى أكثر مما يشترط القانون. لكن إذا جلس شخص مريض على المائدة، فإنه يأكل نصف رغيف، ويحتسى ثلاث ملاعق من النبيذ. وهكذا فإنه لا يلاحظ من هذا القانون سوى ما تسمح به حالته المريضة، أو أنه يموت إذا لاحظ هذا القانون» (٨٤).

إن صنع القانون مهمة محتالة وغير مرضية، وقليل جداً هم الأشخاص الذين لديهم استعداد بصورة كافية لأن يشرعوا، ولذلك «فإن المرء هنا لابد أن يرأب الصدع، ويرفع ويساعد نفسه بقوانين الأبطال، وأقوالهم، ونماذجهم كما هى مسجلة فى الكتب. وبالتالي يجب علينا أن نستمر فى أن نكون تلاميذ لهؤلاء الأساتذة البكم الذين نسميهم بالكتب. ومع ذلك، فإننا لا نفعل على الإطلاق بما هو مكتوب هناك؛ فنحن نزحف نحوه، ونميل إليه كما نزحف ونميل إلى مقعد، أو إلى عصا» (٨٥).

وينجم عن هذا أن التشريع حرفة متخصصة وماهرة ليس للاهوتى من حيث هو كذلك جدارة خاصة بتفصيلاتها. ويفضى هذا المبدأ مع رفض المصلحين للقانون الكنسى، إلى نتائج جذرية عند لوثر:

«ما هو الإجراء الملائم بالنسبة لنا هذه الأيام فى مسألة الزواج والطلاق؟ لقد قلت إن ذلك يجب أن يُترك للمحامين، ويخضع للحكومة الدنيوية. لأن الزواج هو بالأحرى شيء دنيوى وخارجى له صلة بالزوجة، والأولاد، والمنزل، ومسائل أخرى تنتمى إلى مجال

الحكومة، تخضع كلها للعقل (سفر التكوين: ٢٨). ولذلك يجب علينا ألا نتحرش بما تقررته الحكومة والأشخاص الحكماء، ويفرضونه على أساس القوانين، وأساس العقل. إن المسيح لا يعمل هنا (متى ٥، ٣١-٣٢) من حيث إنه محام أو حاكم، أى أنه لا يضع، أو يفرض، أى تنظيم للسلوك الخارجى (١٦).

هـ - السياسة من حيث إنها رسالة

١- الإنسان ودعوته

لكل الناس نوعان من الدعوة من الله. فمن جهة كل الناس على الرغم من أنهم مخطئون مدعوون إلى الخلاص؛ إلى مملكة الله الأزلية. وبالنسبة للخلاص كل الناس متساوون، وكلهم يحتاجون على حد سواء إلى غفران الله الحر. لكن بالنسبة للحياة فى هذا العالم، فإن المساواة تختفى، ويحل محلها الترتيب، والمنزلة، ويجد الناس أنفسهم فى «مواضع» أو «مهن» متنوعة يُطالبون فيها أن يخدموا الله عن طريق خدمة جيرانهم. يرفض كل من لوثر وكالفن أى إمكان لرسالة «دينية» قد تنزل فيها خدمة الله عن خدمة المرء لأقرانه. إن لكل شخص تنوعاً من وظائف مختلفة فى المجتمع يجب النظر إليها على أنها رسائل إلهية. فشخص ما مثلاً قد تكون له رسالة الزوج، والأب، والمزارع، والمواطن، كل رسالة لها واجباتها المحدودة والتزاماتها. وفى كل حالة تقوم الرسالة بوصفها رادعاً لأنانية الإنسان، وتجبره على أن ينظر إلى الخارج، ويعتنى بأقرانه كما يعتنى بنفسه. ويتم التعبير عن عناية الله إلى حد كبير عن طريق وضعه للأشخاص فى مهن، فى كل مهنة منها يهتمون بأقرانهم، ويصبحون سواء عن وعى أو عن غير وعى، «أقنعة» أو «حجابات» لله نفسه، أى أدوات حبه.

والآن بينما تكون المهن فى ذاتها خيرة، فإن الناس كثيراً ما يسيئون استخدام مهنهم عن طريق الفشل فى أن يقوموا بالواجبات الملائمة، أو القيام بها بصورة غير

ملائمة. كما أن خلطاً كبيراً وفوضى يحدثان إذا لم تُفصل المهن، وتتميز. فقد يكون من الخطأ التام مثلاً أن يكون القاضى حاداً وصارماً فى علاقاته الخاصة مثلما يكون عندما يمارس مهنته القضائية. ولا ينبغى علينا، مدفوعين بالطموح، أو حب الجدة أن نهجر مهنة نجد فيها أنفسنا من أجل مهنة أخرى. فذلك جرأة وجسارة، وسنكون عرضة للخطر أن نهمل الواجبات التى وضعها الله فى أيدينا لكى نبحث عن شىء مختلف. إن هذا التعليم يحمى ثبات المجتمع، ويكبح الطموح الخاطئ، لكن يجب ألا يُسمح بأن يناقض الواقعة التى تقول إن الله نفسه كثيراً ما يدعو الناس إلى وظائف جديدة، ويجب عدم إغفال دعوته: «فى كل شىء تكون دعوة الله هى أساس الفعل الصحيح وبدايته» (٨٧).

إن رسالة السياسى هى دعوة إلهية يجب أن يكون لها شرف خاص بين الناس. والسياسى هو مثل أى شخص آخر فى مهنته «قناع» الله أو «حجاب»، لكنه يستحق شرفاً خاصاً؛ لأنه بمعنى خاص مفوض من الله، أو نائب عنه. وبقدر ما يهم الناس، فإنه يكون فى مكان الله فى الحياة السياسية.

صحيح أن الأشخاص فرادى ملزمون بطاعة أوامر القانون. بيد أن الله، وطبيعته التى هى الحب، ليس ملزماً بهذا القانون، فهو كثيراً ما يعبر عن حبه بطرق تبدو مناقضة للقانون المفروض على الأفراد. إن الله يجبر الناس باستمرار عن طريق الرسالة أن يقوموا بأفعال تبدو مناقضة للقانون، غير أنها فى الحقيقة فى مستوى مختلف تعبيرات عن قانون الحب. ويظهر ذلك جلياً فى مهنة السياسة، حيث يُجبر السياسى فى تناقض ظاهر للقانون وللكتاب المقدس أن يلجأ فى مناسبات إلى القوة، والإكراه، والعنف. لكن «اليد التى تحسن استعمال هذا السيف، وتقتل به، لا تعدو أن تكون يد إنسان، ولكنها يد الله التى تشق، وتعذب، وتقتل، وتطيح بالرأس، وتحارب. فكل ذلك أعماله هو وأحكامه» (٨٨).

و: «يحرم قانون الله القتل، غير أن ذلك لا يعنى معاقبة القاتل، إذ إن

المشرع نفسه يضع السيف فى أيدي حكامه... ولذلك من السهل أن نستنتج أنهم فى هذه الناحية لا يخضعون للقانون العام الذى عن طريقه لا يزال الله، على الرغم من أنه يربط أيدي كل الناس لا يربط عدالته التى يمارسها عن طريق أيدي الحكام تمامًا مثلما يمنع أمير ما كل رعاياه من أن يقهروا أى شخص، أو يلحقوا به ضررًا، فإنه مع ذلك لا يمنع ضباطه من تنفيذ العدالة التى عهدا إليهم بصفة خاصة (١٩).

من المهم أن نلاحظ أن هذا التمييز بين الأخلاق «المهنية» والأخلاق الخاصة لا يتضمن أنهما لا ترتبطتان ولا تتصلان بصورة وثيقة. فالسياسى لا يتحرر من الشدة الكاملة للدعوة إلى الكمال بقدر ما يهم حياته الخاصة، ولا يعطى تفويضًا مطلقًا لأفعاله الرسمية. ففى كلتا الحالتين يجب عليه أن يعبر عن حب الله وعدالته، مع أنه يعبر عنهما بطرق مختلفة وتبدو أحيانًا متعارضة.

٢. حكم الله

إن السياسى على الرغم من أنه قد يكون «إلهًا» فى مجال السياسة من منظور الأشخاص الآخرين الذين يكون من حقهم الطاعة، والاحترام، والتمجيد، هو فى نظر الله شخص آخر مخطئ. فسلطته، وكرامته مستعارتان، ولا تنتميان إليه بالفعل، على الإطلاق، وإنما تنتميان إلى الله. إنه فى وضع ميل خاص لأن يفترض أن الهبات التى توكل إليه هى هباته الخاصة ويستخدمها كما يشاء، ويجد أنه من الصعب عدم إنكار اعتماده على الله، وخضوعه له. لكن إذا أصبح مغرورًا، فإنه «لا يستحق أن يُقارن بقملة، أو دودة، أو أى حشرة صغيرة ضارة أخرى لأن القمل لا يزال مخلوقًا لله، بينما هو نذل عينه الله نائبًا عنه، لكنه يسخر، باستمرار، وينسى الله سيده» (٩٠).

كيف يكون حكم الله على الحاكم المغرور، وذلك يعنى من منظور الناس

الطاغية والجائر؟ بينما يكون يقينياً أنه يُحكم عليه إلى الأبد، فإنه صحيح أيضاً أن حكم الله يتم التعبير عنه داخل التاريخ. ويغالى لوثر بصفة خاصة في تبسيط موقفه الصحيح عندما يبرهن على أنه «يحدث مراراً، وقد حدث باستمرار أن أولئك الذين يبدأون الحرب لا يُقهرُونَ بالضرورة»^(٩١)، لأنه يسلم في موضع آخر أنه لا يتم التعبير عن حكم الله بهذه الألفاظ البسيطة. لكن على الرغم من ذلك، فإن العقاب لا يأتي داخل التاريخ، وعلى سبيل المثال «يخطر الطغاة حتى إن رعاياهم قد يصعدون عن طريق قانون الله... ويقتلونهم، أو يبعدونهم»^(٩٢). ويجب ألا تُفهم هذه الواقعة على أنها بأى معنى تبرير للمقاومة، فأولئك الذين يتمردون هم بالتالى مذنبون أمام الله. بيد أن «أداة الشرير» يمكن أن «يستخدمها الله بينما يستمر خالياً من كل فساد»^(٩٣). وإذا كانت كل رعايا الحاكم مسيحيين مخلصين، فإنه لا يخشى التمرد؛ لكن لأنه من المستحيل أن يكون الأمر هكذا، فإنه يكون حكيماً في أن يحذر سخط الله وغضبه الذى يُعبر عنه عن طريق عنف الكافر. إن أعمال عناية الله لا تعتمد على إخلاص الناس. أو ربما يوجد الله حكاماً أجانب وأمثاً لكى تخضع للأمير الطالح:

«وهكذا فإنه روض قوة مدينة «صور» عن طريق المصريين؛ وروض صلف المصريين عن طريق الآشوريين، وروض شراسة الآشوريين عن طريق الكلدانيين، وروض ثقة بابليون عن طريق الميديين والفرس، وقمع قورش على يد الميديين، بينما قمع وعاقب على عدم اعتراف ملك يهوذا وملك إسرائيل بالجميل، وتمردهم عديم التقوى على لطفه ورقته، مرة عن طريق الآشوريين، ومرة أخرى عن طريق البابليين»^(٩٤).

أو قد يقمع الله الطاغية عن طريق الحكام التابعين كما رأينا، أو عن طريق «بطل».

السياسة كما يرى لوثر هي فى العادة مسألة «رأب صدع وترقيع». ولا شك أن الثوب سوف يتمزق آجلاً أو عاجلاً، ويحتاج إلى تجديد. والمرحلة الأخيرة من الفساد والتدهور هي عادة طغيان وظلم لا يطاق، ويُسمى الشخص الذى يقوم بالتجديد، والذى يحطم الثوب القديم، وخياط الثوب الجديد «بالشخص المعجزة، أو بالبطل الرائع». وعلى الرغم من أنه من الغرور بالنسبة لأشخاص معينين أن يحاولوا أن يطيحوا بالسلطة القائمة، أو يعيدوا الدولة من جديد، فإن الله يوكل إلى أفراد معينين فى أزمنة معينة هذه المهمة الخاصة. ونماذج هؤلاء الأشخاص الذين نذكرهم هم: شمشون، وداود، ويهوذا، وقورش، وثيمستوكليس، والإسكندر الأكبر، وأغسطس، ونامان وربما لا يكونون كلهم مسيحيين.

يستقبل البطل تفويضه من الله مباشرة الذى يعلمه ويوجهه:

«عندما أراد داود أن يسحق جالوت(*)، أرادوا أن يعلموه؛ أى أنهم ألبسوه درعاً وجهزوه. نعم يا سيدى. غير أن داود لم يستطع أن يرتدى هذا الدرع. فقد كان فى ذهنه سيد آخر، وقتل جالوت قبل أن يستطيع أن يعرف ما الذى يجب عليه أن يرتديه. لأنه لم يكن يعرف الصنعة، أى لم يتدرب على هذه الحرفة، ولكنه كان سيداً، دربه عليها» (٩٥).

إن البطل لا يخضع للقوانين، والقواعد التى تفرض على الناس العاديين، أو حتى على الحكام العاديين. فهو قد يقود تمرداً، وقد يتبعه الناس. وهو مزود بهبات نادرة من العقل، ومطلع على وصايا الله، حتى إنه قد يلغى القانون، أو يطرده على الأقل؛ لأنه هو نفسه «القانون الحى». فى ظل حكمه يتحطم الطغيان، ويتطور كل

(*) الفلسطيني العملاق فى الكتاب المقدس، راجع صموئيل الأول، الإصحاح (١٧ : ٤٨ - ٥١). (المراجع)

شيء، وتُفتح منطقة جديدة. بيد أنه ليس نموذجاً لقوم عاديين، وتحدث مصيبة للشخص الذي يحاول دون دعوة خاصة من الله أن يقلد البطل.

لا يمكن أن يُقارن بطل لوثر بصورة لها ما يبرها بالإنسان الأعلى عند نيتشه، ولا يمكن أن يُقارن ببطل كارليل. إن تحرره من القانون، وقواه الخاصة بالتجديد والاستعادة لا تنبع منه، بل تنبع من اختيار الله له، ومن اعتماده المباشر على الله. ولا ينتمى المجد، والعبادة، والقوة، والسيادة إليه بل تنتمى إلى الله. إن مواهبه الفائقة هي بالفعل مواهب، ويجب ألا تتضمن أى تحرر من فساد الخطيئة الأصلية. ولكي يبرهن لوثر على ذلك، فإنه يبين أن معظم الأبطال الذين انتهى عملهم، ووصلوا إلى نهايات سيئة، استسلموا لخطيئة الغرور.

وينظر كالفن الذي يرفض أن يأخذ وجهة نظر قائمة مثل لوثر عن إمكانات الحكومة الدنيوية، إلى البطل على أنه ببساطة «المخلص الإلهي» من الظلم. إن التجديد ليس وظيفته الأولية؛ لأن هذا جانب عادى تماماً من النشاط السياسى. ولأن السياسة ليست ببساطة مسألة «رأب صدع وترقيع»، فإنه ليس مطلوباً خياطاً خاصاً مرسلًا من قبل الله لكي يصنع ثوباً جديداً.

هوامش

Abbreviations:

WA- Weimarer Ausgabe of the Works of Martin Luther.

PE - Philadelphia Edition of The Works of Martin Luther. 6 vols. in English. Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915-32.

AE- American Edition of Luther's Works. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehman. 55 volumes in process of publication by Concordia Publishing House, St. Louis, and Muhlenberg Press, Philadelphia.

CR- Corpus Reformationum, in which Calvin's works edited by Baum, Cunitz, and Reuss comprise 59 volumes. Brunswick, 1863-1900.

Ins- Calvin, Institutes of the Christian Religion. Citations, unless otherwise stated, are from the translation of Henry Beveridge. London: James Clarke & Co., 1949.

1. John Calvin, Ins., III. xiv.9.
2. Martin Luther. Commentary on Galatians, ed. P.S. Watson (London: James Clarke & Co., 1953), pp. 39, etc.
3. Luther, Disputation against SCHOLASTIC THEOLOGY, CLAUSES 6, 10, 17, AE, XXXI, 4ff.
4. Ibid., Clauses 41, 47, 50.
5. Luther, Galatians. p.130.
6. Calvin, Preface to the French edition of the Institutes.
7. Calvin. Ins., I. vii. 2.
8. Luther, PE, I, 367.
9. Luther, The Bondage of the Will, trans. J.I. Packer and D.R. Johnston (London: James Clarke & Co., 1957), pp. 70-74.
10. Luther, Disputation against Scholastic Theology, Clause 40, AE, XXXI, 4ff.

11. Luther, A Treatise of Good Works, PE. I, 199.
12. Calvin. Ins., III. xix. 15.
13. Luther, Galatians, p. 122.
14. Calvin, Ins., IV. xx.2.
15. Ibid., III. xix. 15.
16. Luther, Commentary on Psalm 101, AE. XIII,194.
17. Ibid., p. 195.
18. Luther, Galatians. p. 123.
19. Luther, Secular Authority: to what extent it should be obeyed, PE. III. 237.
20. Luther, Psalm 101, AE, XIII. 174.
21. Luther, Of Good Works, PE. I.199; Calvin, Ins., III. xx. 15.
22. The term "the State" is used here, and throughout this chapter, simply as a synonym of "the civil government".
23. Calvin, Sermon I Tim. 6:13-16, CR, LIII, 618.
24. Luther, Whether Soldiers, too. can be Saved, PE, V, 35.
25. Wyclif. Select English Works, ed. Arnold, III, 447; Tractatus de Ecclesia, ed. Loserth, passim; Calvin, Prefatory Address of the Institutes to the King of France, sec. 6, etc; Luther, To the Christian Nobility of the German Nation, PE, II, 61 ff.
26. Luther, To the Christian Nobility of the German Nation. p. 68.
27. Calvin, Ins., IV, i.7.
28. Ibid., xi.1,3; xii.
29. Ibid., xx. 9.
30. Calvin, Hamilies on I Samuel 38, CR. XXIx, 659.
31. Calvin, Ins., IV. xx. 2.
32. Calvin. Letter to the King of England, CR. XIV, 40.
33. Calvin, Commentary on Isaiah, CR. XXXVII, 211; Ins., IV. xx. 2,3.
34. Luther, WA, 10iii. 380. 10.
35. Calvin, Ins., IV. xx. 12.
36. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 198.

37. Luther, To the Christian Nobility of the German Nation, PE, II, 146.
38. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 199.
39. Ibid., p. 164.
40. Calvin, Ins. I. xv. 8.
41. Luther, Disputation against Scholastic Theology, Clause 34, AE, XXXI, 4 ff.
42. Calvin, Ins., II. ii. 2.
43. Ibid., 4.
44. Ibid., 12.
45. Ibid.
46. Ibid., 13.
47. Ibid., Cf. Luther, Galatians, p. 490.
48. Calvin. CR, XXX, 487.
49. Luther, On Secular Authority, PE, III, 230.
- 50 Ibid., p. 231.
51. Calvin, Commentary on Romans (Edinburgh: Calvin Translation Socerty, 1844, 1849), on 13:4.
52. Luther, On Secular Authority PE, III, 245. Calvin. Ins., IV. xx. 2,3.
53. Luther, Commentary on Psalm 82, AE, XIII, 51. Df. Ins., IV. xx. 25.
54. Calvin. Ins., IV. xx. 8; Romans 13:1-3; Commentary on I Peter (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855), on 2:13-14. Luther, A Treatise of Good Works, PE, I, 263-64.
55. Luther. Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V. 45.
56. Ibid., pp. 45, 48, 50; On Secular Authority, PE, III, 237; Psalm 101, AE, XIII, 160-61.
57. Calvin, Ins., IV. xx. 8. Cf. Sermons on Deuteronomy, CR, XXVII, 453-60.
58. Calvin, Ins., IV. iii. 13-15.
59. Ibid., xx. 1.

60. Luther, Psalm 82, AE, XIII, 44.
61. Luther, QA, LII, 189' Calvin, Commentary on Psalm 82, on vs. 2.
62. Calvin, Commentary on I Peter, on 2: 14.
63. Luther, A Treatise of Good Works, PE, I, 263.
64. Luther, "Ein'feste Burg," trans. Thomas Carlyle.
65. Calvin, Ins., IV. xx. 32. (Italics supplied).
66. Luther, of Good Works, PE, I, 271.
67. Luther, On Secular Authority, PE, III, 230.
68. Calvin, Ins., IV. xx. 31 (trans. D.F.).
69. The Reformes' attitudes to toleration are expounded and discussed with great penetration and balance in the works of R. H. Bainton, in particular in his article on "The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty," *The Harvard Theological Review*, vol. XXII, no. 2; in the Introduction to his edition of Castellio's *Concerning Heretics* (New York: Columbia University Press, 1935); and in his books *The Travail of Religious Liberty* (London: Lutterworth Press, 1953) and *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston: Beacon Press, 1953). The paragraphs which follow rely much on these works, from which several citations have been borrowed.
70. WA. 7.317 (1521).
71. WA. 1.624 f. (1518).
72. WA, 2.336 (1523).
73. PE. I, 265, (1520).
74. AE, XIII, 61. ff.
75. Calvin, Comentary on Deuteronomy, chap. xiii.
76. Luther, Galatians, pp. 297 ff' Calvin, Ins., II. vii. 8-12.
77. Calvin, Ins., II. vii. 13.
78. Ibid., viii. 7.
79. Ibid., IV. xx. 15.
80. Luther, Romerbrief, 37.15 f.
81. Calvin, Ins., II. ii. 24.

82. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 161.
83. Calvin, Ins., IV. xx. 16.
84. Luther, Psalm 101. AE, XIII, 163.
85. Ibid., p. 164.
86. Luther, Commentary on the Sermon on the Mount, AE, XXI, 93.
87. Calvin, Ins., III. x. 6. Cf. Commentary on the Harmony of the Gospels (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-46) under Matt. 22:21 and Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V, 34: Commentary on the Sermon on the Mount, AE, XXI, 23.
88. Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V, 36.
89. Calvin, Ins., IV. xx. 10. From the word “Therefore” this citation is found only in the French from the edition of 1541.
90. CRm XLI, 395.
91. Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved; PE, V, 37.
92. Ibid., P. 48.
93. Calvin, Heading of Ins., I. xviii.
94. Ibid., IV. xx. 30.
95. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 156.

قراءات

A. Luther, Martin. Comentary on Psalm 101, vol. XIII, pp. 146 ff., of the American Edition of Luther's Works. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House, and Philadelphia: Muhlenburg Press; 1956.

Calvin, John. Institutes of the Christian Religion, Ed. J.T. McNeill. Trans. F.L. Bettles, "Library of Christian Classics". Philadelphia: Westminster Press, 1959. II. ii. 1-4, 12-16, 22-24; III. xix. 15; IV. xx.

B. Luther, Martin. The Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation. The Works of Martin Luther. 6 vols. Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915-32. Vol. II, pp. 61. ff.

Luther, Martin. Secular Authority: To what Extent it Should be Obeyed, in *ibid.*, vol. III, pp. 223 ff.

Luther, Martin. Whether Soldicrs, too. can be Saved, in *ibid.*, vol. V, pp. 32 ff.

Calvin, John. Institues. I. xv. 4, 6-8; IV. x. 1-12; xi.

Calvin. John. Commentary on Romans. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844, 1849. On Romans 13.1-5.

Calvin, John. Commentary on the Harmony of the Gospels. Edinburgh: Calvin Thranslation Society, 1845-46. On Matt. 5:31; Matt. 22:21; Matt. 26:52-56.

ريتشارد هوكر

(١٥٥٣-١٦٠٠)

تصور الناس كتاب هوكر R. Hooker العظيم «قوانين النظام الكنسى» على أنه هجوم موسع على موقف الكالفينيين والبيروتان فى عصره. بيد أنه يجب علينا أن نلاحظ أن هذا الموقف البيورتانى يختلف فى طرق كثيرة غير متسقة عن موقف كالفن نفسه. لقد زعم البيروتان فى إنجلترا، والبروتستانت فى فرنسا، ونوكس وأتباعه فى أسكتلندا أنهم تلاميذ كالفن، ونسبوا سلطة كبيرة إلى كتاباته. غير أنهم غيروا فى حقيقة الأمر كثيراً من نظام مذهب أستاذهم، وبصفة خاصة تعاليمه السياسية، وأنتجوا عن طريق تأكيدهم نواحى معينة، وإهمال أخرى، وإدخال تصورات غريبة، لاهوتا سياسيا متميزاً، وأقل اتساقاً.

يكمن لب إبداعهم فى تحقير محكم لصحة العقل البشرى حتى فى المجالات التى أدرك كالفن أنها تناسبه، مع تأكيد السلطة التنفيذية، وكفاية شاملة للكتاب المقدس من حيث إنه المرشد فى كل الأشياء. فقد بين «جون نوكس»، مثلاً فى كتابه «**النفخة الأولى للبوق ضد الإمرة الهائلة للنساء**» (١٥٥٨) أنه لا توجد عرقلة فى الدفاع بحجج من الكتاب المقدس عن القضية السياسية والمشروعة بصورة دقيقة والتى تقول إن المرأة لا تتقلد السلطة السياسية^(١). لقد افترض البيورتان الإنجليز المبدأ: «لا شىء يتم بهذا الشىء أو بأى شىء آخر، إلا بما يكون لديك للضمان الواضح لكلمة الله»^(٢) بوصفه مبدأ لتوجيه البرلمان. هذه الأقوال تزيل كل الحدود لمجال سلطة الكتاب المقدس، وتترك العقل المستقل ذاتياً دون مكانة أو وظيفة. وقد حدث تغير فى فهم ماذا عساه أن يكون الكتاب المقدس نتيجة هذا التجديد. إذ لم يعد تسجيل أفعال الله القوية التى يجنح إليها الإيمان هو ببساطة المادة الخام للعقيدة،

أى المرشد لمحاكاة المسيح؛ لم يعد المبشر بالخلاص، أى «الوعاء الأرضى» الذى يجب أن يوجد فيه كنز الله. لقد نُظر إليه بالتالى على أنه الخلاصة الكافية والمنزهة تماماً لتوجيه أخلاقى وسياسى، أعنى كتاباً يكتشف فيه السياسى كيف يحكم، ويكتشف فيه الفيلسوف كيف ينجو من أوهام العقل الفاسد. لقد اختفت فى الغالب، الدرجة المعقولة من الذكاء النقدى التى اقترب بها كالفن ولوثر من الكتاب المقدس، وحل محلها نوع جديد من تقديس الكتب.

ولقد جعل هذا التغير المزاعم النظرية أمراً حتمياً فالكنيسة هى حارسة كلمة الله، ومن واجب رجال الدين أن يبشروا بها. ولأن هذا العالم هو المرشد اليقينى الوحيد فى السياسة، كما هى الحال فى كل شىء آخر، فإن الملوك والقضاة لابد أن يخضعوا أنفسهم لتوجيه الكنيسة ورجال الدين فى كل الأشياء. لقد كان «توماس كارترى» T. Cartwright، الإلهى البيورتانى الذى وُجه كثير من كتاب «قوانين نظام الكنيسة» ضد أعماله، أبعد مما عرف من تعليم أستاذه كالفن، عندما كتب قائلاً إنه يجب «على الملوك أن يلقوا بتيجانهم أمام الكنيسة، ويلعقوا التراب من تحت أقدامها»^(٣).

بيد أن مسألة المقاومة هى التى أبرزت الصراع بين كالفن وأتباعه. لقد أصبح افتراض كالفن البعيد عن الوضوح الذى يقول إن القضاة التابعين قد يكبحون سلطة الملوك^(٤)، على الرغم من أنها تقوم على قانون دستورى أكثر مما تقوم على سلطة الكتاب المقدس، العلم الذى دبسه الكالفنيون الرديكاليون فى ساريتهم. يؤكد الكتاب «دفاع ضد الطغيان» الذى كتبه بروتستانتى فرنسى مجهول فى الربع الأخير من القرن السادس عشر، أنه حتى إذا كان قاض ما على استعداد لأن يقاوم واحداً من هؤلاء الملوك الذين «يقذفون بالفقراء مثل كرات التنس»، فإنه من واجب الرعايا المسيحيين أن يتكاتفوا لكى يطيحوا بالطاغية. ويرى مؤلف كتاب «دفاع ضد الطغيان» أن الدفاع عن الحق واجب، وكذلك المقاومة، فالعهد القديم يبين أن المجتمع السياسى يقوم على عهدين، أو عقدين؛ الأول بين الله، والملك، والشعب،

مكوناً «شعب الله»؛ والثانى بين الملك والشعب عن طريق تعهد الشعب بأن يطيع، ويتعهد الملك بأن يحكم بعدالة. إن دعاوى الكتاب المقدس، وكذلك كتاب «دفاع» تظهرنا على أن السيادة يخولها الله للناس، ويفوضونها فقط إلى الملك والحكام. ويؤكد «نوكس» بناء على مقدمات مماثلة، كاتباً إلى أنصاره فى أسكتلندا، واجب الثورة ضد الأمير الكافر، ويلجأ حتى إلى الشعب لكى يتبرأ من الطاغية. لقد ظهرت أفكار فلسفية قديمة مثل: السيادة الشعبية، والعقد، التى كانت منتشرة فى العصور الوسطى، ولكن رفضها المصلحان، فى زى جديد من الكتاب المقدس. وقد كان الكتاب المقدس وكالفن سلطتين معترف بهما، ولكن أصبحت النعمة والمصطلح الآن مختلفين إلى حد كبير فى الغالب. فالكفرة ليسوا مدعوين الآن إلى المعاناة، والطاعة السلبية من جهة إيجاد دول مسيحية فى كل مكان على الأرض، على الرغم من كل الصعوبات والمعارضة.

لقد شرع هوكر فى هجومه القوى على رديكالية الكتاب المقدس هذه. وربما يكون قد لجأ إلى كالفن ضد الكالفنيين، وقد فعل ذلك أحياناً بالفعل^(٥)، غير أنه لم يكن كالفينيا من أى نوع، ولم يهتم ببساطة بتسجيل مسائل خلافية. فالنسبة له لم تكن سلطة كالفن نهائية. ولم يستطع أن يدخل فى جدال خاص حول فهم مشترك لسلطة الكتاب المقدس؛ لأنه لم يستطع أن يسلم بأن «كل الأشياء التى يجب أن يفعلها الناس، لابد أن تكون متضمنة فى الكتاب المقدس»^(٦). إن كثيراً مما أراد أن يقوله بخصوص بعض المسائل لم يكن الكتاب المقدس فيها وحده، كما يزعم، السلطة الوحيدة. ففى مسائل الحكومة الكنسية المدنية مثلاً لابد أن يكون هناك التجاء إلى العقل؛ لأنه «لا توجد طريقة بعد معروفة لكيفية تحديد الأشياء التى هى محل نزاع وخلاف دون استخدام العقل الطبيعى»^(٧)، وحتى المسيح اعتاد أن يدرّب عقله بالحجة. لابد أن يكون للعقل و«للعقلاء» العظام فى الماضى سلطة مناسبة فى المجال الطبيعى على الأقل. ويجد هوكر نفسه بالتالى قادراً على أن يبعث بحرية سلطات القديم ضد خصومه، لاسيما آباء الكنيسة، والإسكولائيين وبصفة خاصة

الإكويني. طالما أن البيورتان اختاروا أن يثبتوا أنهم لا يستطيعون أن ينجوا من العقل بالدفاع عن السلطة المقدسة للكتاب المقدس، أو الإيمان^(٨).

إن كتاب «قوانين النظام الكنسى» عمل طويل فى ثمانية كتب تشمل مجالاً ضخماً. نُشرت الكتب الخمسة الأولى إبان حياة هوكر، لكن الكتب الثلاثة الباقية لم تُنشر إلا فى منتصف القرن التالى. وليس هناك شك بالتالى فى صحة هذه الكتب الثلاثة، على الرغم من أن الكتاب الخامس هو مجرد شذرة^(٩). إن كتاب «النظام الكنسى» هو من ناحية الأسلوب، تحفة من النشر، ومن المحتمل أن يكون أول عمل عظيم للفلسفة واللاهوت كُتب باللغة الإنجليزية. وإذا كان هدفه الأسمى يبعث على المماراة والشك، فإنه مع ذلك يُصنف من حيث إنه عمل مهم فى الفلسفة السياسية؛ لأنه يرتفع فوق الصراعات المباشرة إلى مسائل ملزمة من حيث المبدأ.

يعرض هوكر فى الكتاب الأول، معتمداً على سلطة توما الإكويني، الأساس الميتافيزيقى لتفكيره. وليس من المضلل افتراض أنه يعطى للميتافيزيقا المكانة التى أعطاها المصلحان لعلم العقيدة فى تفكيرهما السياسى. إنه يقرر أن العالم كون منظم يعمل فيه كل شىء نحو غاية تلائمه. وكل غاية هى فى ذاتها وسيلة لغاية أبعد، ما عدا الغاية النهائية، أى الخير الأقصى، أى الله الذى هو خير فى ذاته، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى خير أبعد. هذا الكون يحكمه قانون، يعرف بأنه «قاعدة موجهة إلى خير العملية»^(١٠)، تقدمها قاعدة أسمى. بيد أن «وجود الله نوع من القانون فى عمله؛ لأن ذلك الكمال الذى يكون الله، يعطى الكمال لما يفعله»^(١١). إن الله يرسى القانون لنفسه، وكل الأشياء الأخرى هى القانون الأزلّى، وتصدر منه كل القوانين الأخرى^(١٢). وهذا القانون الأزلّى ليس تعبيراً عن إرادة تعسفية لله، بل هو قانون معقول؛ لأن العقل ملازم لذات الله^(١٣). وهكذا يرفض هوكر منذ البداية المذهب الإرادى عند الاسمين والمصلحين. يكمن العقل فى قلب الأشياء، ويتجه باستمرار نحو الخير؛ لأن الخير من ماهية الله^(١٤). إن أفعال الله وسننه خيرة،

ومعقولة باستمرار، وهذه «الخيرية المعقولة» لله تعبر عن ذاتها عن طريق القوانين المتنوعة التى تربط كل الأشياء المخلوقة، وتُستمد من القانون الأزلى. وتأخذ هذه القوانين صوراً مختلفة بالنسبة إلى الموجودات، والعمليات التى يكون لها قوة فوقها. ويربط القانون الطبيعى كل الأشياء المخلوقة. ويشير القانون السماوى إلى الملائكة. ويلزم قانون العقل كل المخلوقات العاقلة التى يلزمها القانون الإلهى أيضاً الذى يُعرف عن طريق الوحي. والقانون البشرى هو قانون شرعه البشر، ويستمد من قانون عقلى، أو من قانون إلهى. وكل هذه القوانين المشتقة تؤلف معاً «قانوناً ثانياً أزلياً». وقد تُنتهك بعض هذه القوانين، وينشأ الشر من ثم الذى لا يستطيع مع ذلك أن يغير الكون إلى فوضى وعماء؛ لأن الشر والخطيئة يسمح بهما الله على الأقل، وقد يُقال إنهما يندرجان تحت القانون الأولى الأزلى؛ أى غاية الله التى لا تتغير (١٥).

يبحث الإنسان مثل كل الأشياء المخلوقة الأخرى عن كماله. وكل الناس يتعقبون الخير؛ لأن الشر لا يمكن أن يُرغب فيه من حيث هو كذلك (١٦). ويأخذ الكمال الذى يبحث عنه الإنسان صورة ثلاثية هى: الصورة «الحسية» (أو الفيزيائية)، والصورة العقلية، والصورة الروحية (١٧). ويرغب الإنسان بطبيعته فى كل حالة من حالات الكمال، بيد أن الكمال الروحى؛ أى الرؤية السعيدة التى هى تاج نضال الإنسان، لا يمكن بلوغها إلا عن طريق وسائل تفوق الطبيعة يقدمها الله لكى تعالج الدمار الذى سببه الوقوع فى الخطيئة (١٨). إن الطبيعة، والطبيعة المفارقة نظامان مكملان ينتمى إليهما الإنسان. ولذلك لابد أن يكون كماله طبيعياً، وفائقاً لما هو طبيعى.

كيف يعرف الإنسان ماذا عساه أن يكون كماله؟ إن الخير يُعرف عن طريق العقل (١٩)، أو عن طريق القبول العام، أى عن طريق عقل الجمهور (٢٠). فعن طريق اتباع العقل نتبع بالفعل أوامر الله. وإنها بالأحرى إرادة الإنسان، وليس عقله، هى التى أفسدتها الخطيئة؛ لأن العقل يشير بوضوح إلى كمال يجد الإنسان الذى

وقع فى الخطيئة نفسه غير قادر على أن يحققه بنفسه. وتستطيع الطبيعة أن تأخذه بعيداً، بيد أن عوناً فائقاً للطبيعة ضرورى إذا كان لابد من بلوغ نعيم حقيقى.

الإنسان ملزم إذن بعدد من قوانين مختلفة. فمن حيث إنه كائن حى حسى أو فيزيائى، فإنه يعمل وفق النوع نفسه من القانون الذى يربط كل الأشياء المخلوقة؛ أما من حيث إنه كائن عاقل، فإنه ملزم عن طريق قانون العقل؛ ومن حيث إنه نفس أزلية، فإنه ملزم عن طريق قانون مجاوز للطبيعة. ويرى هوكر، بداخل هذه الخطة الأساسية تقسيمات فرعية كثيرة، وأوجه مختلفة من القانون، ولكل وظيفة من وظائف الإنسان الكثيرة قانونها الملائم، وثمة سلطات مختلفة كثيرة قد تفرض قوانين فى مجالات متنوعة. فهناك القانون الذى يفوق الطبيعة، والقانون الأخلاقى، والقانون الكنسى، وقانون الأمم، وكل قانون منها يضعه مشرع مختلف^(٢١) وكل هذه القوانين هى أساساً قوانين الله، وتنشأ من القانون الأزلى، بيد أن سلطة سن بعضها يوكلها الله إلى الناس، أو إلى المجتمعات، بينما يبقى الله نفسه بالنسبة لبعضها الآخر مشرعاً، وملزماً.

لابد أن نميز داخل هذا النسق من القوانين بين الصورة الدائمة، والصورة غير الدائمة. فالقانون الأزلى ثابت لا يتغير، وهو التعبير المباشر عن عقل الله وإرادته. كما أن «القوانين» التى تكون صياغات الحقائق الدجماطيقية العظيمة للإيمان المسيحى أزلية. وإذا أردنا أن نعرف ما إذا كان قانون يتغير، فإنه يجب علينا أن ننظر فى كل حالة إلى الغاية التى يتجه إليها.

لقد ألغى القانون اليهودى الرسمى؛ لأن غرض النظام القربانى حققه مجيء المسيح. وهكذا فإنه حتى بعض القوانين التى أرساها الله ممكنة التغير^(٢٢). إن بعض المسائل لا تهمل، وتخضع تماماً لمشرعين بشر؛ بينما تكون مسائل أخرى موضوعات القانون الإلهى الثابت، أو القانون الطبيعى. وبالنسبة للقوانين التى يشرعها أشخاص، فإن التغير يكون ممكناً باستمرار؛ إما لزيادة فاعليتها فى تحقيق غاية مرجوة، أو للتخلى عنها عندما تحقق غاية معينة، أو لم تعد مرجوة. بيد أن تغيير

القانون هو أمر خطير ويبعث على القلق باستمرار، ويجب الاقتراب منه بحذر عظيم حتى إذا كان ضرورياً في بعض الأحيان^(٢٣). وفي كلتا الحالتين أى فى حالة صنع القوانين، وحالة تغييرها، لابد أن يكون القانون الأزلنى هو المرشد^(٢٤).

إن النهاية الخلاقية المباشرة لهذا التحليل للقانون هو النقد الذى يقدمه للموقف البيورتانى المتطرف الذى يقول إنه لا يوجد سوى قانون واحد حقيقى؛ هو قانون الله الذى يجب أن يوجد مصاغاً بصورة جلية فى الكتاب المقدس، والذى يحكم حياة الإنسان كلها. وتعتمد كل المزاعم البيورتانية الراديكالية على هذه الأطروحة، تلك المزاعم التى تزعم المذهب المحافظ عند هوكر. إنه يزعم أن الغرض الأساسى للكتاب المقدس هو أن يعلم الواجبات التى تتجاوز الطبيعة، وهو كاف تماماً لهذه الغاية^(٢٥). بيد أن النظام الطبيعى، والنظام الذى يتجاوز ما هو طبيعى يكمل كل منهما الآخر. ويعتمد تحقيق النعيم على تحقيق الواجبات الطبيعية، والواجبات التى تتجاوز ما هو طبيعى. الواجبات الأولى تُكشف أساساً عن طريق العقل، بينما الواجبات الثانية، من حيث إنها نتاج للوقوع فى الخطيئة، تتجاوز ميدان العقل. وبالتالي فإن العقل الطبيعى، والكتاب المقدس «يكون كلاهما معاً، وليس واحد منهما كاملاً حتى إننا لا نحتاج إلى الغبطة الدائمة لمعرفة أى شىء آخر»^(٢٦). وهذا لا يعنى إنكار أن هناك الكثير فى الكتاب المقدس يهتم فى الحقيقة بالواجبات الطبيعية أكثر من الواجبات التى تتجاوز ما هو طبيعى، ولا أن الكتاب المقدس يصحح أحياناً برهاناً خاطئاً، بل يعنى ببساطة تقرير أن امتلاك الكتاب المقدس لا يحررنا بالتأكد من عملية البرهان الشاقة على اكتشاف واجباتنا فى مسائل أخلاقية وسياسية^(٢٧). إن كمال الكتاب المقدس ذو علاقة بغرضه الذى يتجاوز ما هو طبيعى، ومن المضلل أن نبحث فيه فقط عن مثال مطلق سياسى كنسى أو أخلاقى، أو أن نعالجه بوصفه السلطة النهائية فى كل قرار تافه. إن هذا الإجراء يحط من شأن الكتاب المقدس، ويعمى الإنسان عن معناه الملائم^(٢٨). إن الكتاب المقدس يفترض قوانين طبيعية وعقلية بدلاً من أن يستبدلها.

إن الناس أحرار ومتساوون بطبيعتهم، غير أن الحياة التى لا تكون اجتماعية

هى وجود حيوانى لا يستطيع الإنسان أن يتقدم فيه نحو الكمال^(٢٩). وبالتالي فإن الناس يمتلكون ميلاً طبيعياً إلى المجتمع. وتؤسس الحياة الاجتماعية على هذا الميل، وعلى عقد اجتماعى «أى على نظام يتفق، بوضوح أو بصورة خفية، على أن يمس طريقة اتحادهم في المعيشة معاً». وتحتاج المحافظة على المجتمع إلى حكومة وظيفتها أن تكبح النزاع، وتردع الشر، وتجعل مصالح الناس المتعارضة منسجمة^(٣٠). بيد أن الحكومة لا يكون غرضها ببساطة المحافظة على الحياة الاجتماعية عن طريق القهر؛ لأنها تهتم أيضاً بالبحث عن «الخير الأقصى». وهكذا لا ينظر هوكر إلى التنظيم السياسى على أنه العلاج للخطيئة البشرية فحسب، أى على أنه نتيجة للوقوع فى الخطيئة، بل على أنه أيضاً شرط للكمال البشرى (بالمعنى المسيحى وليس بالمعنى الأرسطى)^(٣١). وهو فى هذه القضية يظل فى التراث الكلاسيكى والمسيحى. إن سبب معرفة الإنسان للطبيعة، ومعرفة فساد اللذين ينبثقان من الوحي يبينان ضرورة الدولة. وتقوم الحكومة مثل المجتمع على عقد^(٣٢)، وتنشأ السلطة السياسية الأكثر مشروعية من الرضا، على الرغم من أن ذلك قد يأخذ صوراً متعددة. فقد يرضى الإنسان بصورة شخصية وبوضوح؛ وقد يقدم رضاءه عن طريق ممثلين يتم تعيينهم بصورة ملائمة؛ أو قد يفرض الرضا من استخدام تقليدى^(٣٣)، لكن على الرغم من أن الرضا هو الأساس الأفضل للسلطة السياسية، فإن السلطة السياسية يجب ألا تكون مغروسة فى الرضا. إذ إن المنتصر مثلاً تكون له سلطة على أولئك الذين أخضعهم، لا تكون محدودة إلا عن طريق قانون الله، وقانون الأمم. وهناك أناس يستدعيهم الله بصفة خاصة، ويمارسون سلطة عن طريق حق إلهى خالص^(٣٤). غير أن القوة التى تقوم فى البداية على غلبة أو على حق إلهى قد تصبح بمرور الزمن مقبولة بصورة حرة حتى إنها تصبح فى الواقع، إن لم تكن فى الأصل حكومة عن طريق الرضا^(٣٥). وأيا كان أصل السلطة السياسية، فإن أولئك الذين يحكمون هم نواب الله، وتكون سلطتهم هى سلطته^(٣٦). حتى إذا كانت مفوضة من الشعب.

إذن السلطة السياسية تنتمى فى العادة إلى الشعب، وتُعهد إلى الحكومة عن

طريق العقد والرضا. وهذه هي أفضل صورة للسلطة^(٣٧). وهذه السلطة تحدها شروط «اتفاق الخضوع» الأصلي، أو إذا لم تُعرف هذه الشروط، أو إذا تم إبطالها ببساطة عن طريق ما يصبح مقبولا في المجتمع بحسب ما جرت عليه التقاليد^(٣٨). إن الأفعال المشروعة للسلطات المدنية هي أفعال المجتمع كله، وتعتبر عما قد يُسمى بالإرادة العامة. وليس حريا بمواطنين أو مجموعات أن يبحثوا عن الإعفاء عما تكون بالفعل أفعالهم الخاصة^(٣٩).

ولأن الطبيعة البشرية تكون ما هي عليه، أى أنها تبحث عن الكمال، ومع ذلك تفسدها الخطيئة وتعميها، فإن نوعا ما من الحكومة يكون ضروريا. بيد أن هناك أنواعا كثيرة من الحكومات، وتترك الطبيعة «الاختيار من حيث إنه شيء تعسفى»^(٤٠). وقد منع احترام هوكر العميق لما هو راسخ وتقليدى من أن يتحدث كثيراً عن أفضل صورة للحكومة. إذ إن أفضل صورة للحكومة نادراً ما تتحقق، والمحاولات المتهورة لتحقيقها تكون فى الغالب أكثر ضرراً من أن تكون جيدة. إنه ليس شيئاً تافهاً أن نتلاعب بالنظام الراسخ^(٤١). لقد كانت لدى هوكر تفضيلاته بحق، فقد كان مقتنعاً بوجه عام بترسيخ إليزابيث لكل من السياسة والدين. لقد اعتقد أن ملكية محدودة بصورة ملائمة، متحالفة مع كنيسة يحكمها أساقفة، وكل منهما يحكمه الرضا هي الترتيب الأفضل الممكن، غير أنه تردد فى أن يفترض أن هذا الترتيب يُفرض فى مكان آخر، أو فى ظروف مختلفة^(٤٢).

خُصص الكثير من كتاب «النظام الكنسى» لمناقشة مهمة لعلاقات الكنيسة والدولة. ولا بد أن يكتشف العقل مبادئ الحكومة الكنسية، مثل مبادئ الحكومة المدنية. وفى مقابل زعم «كارتريت» الذى يقول: «إن نظام كنيسة المسيح الذى يكون ضروريا لجميع الأزمنة جاء به المسيح، وعرضته الكتب المقدسة ... إنه لا بد أن يأتى من هنا وهنا فقط. وما يقوم على أسس أخرى ينبغى أن يُحكم عليه بأنه غير مشروع، وزائف»^(٤٣)، نقول فى مقابل ذلك يؤكد هوكر بصورة قاطعة أن مسائل الكنيسة ونظام الحكم التى تختلف عن مسائل العقيدة، لا بد أن تُقرر ببساطة عن

طريق العقل، ويوجهها بحق قانون الطبيعة وبدون تعدى على محرمات الكتاب المقدس. فالكتب المقدسة تسمح بمجال كبير من التنوع، ولا تكفى تمامًا إذا تم النظر إليها على أنها مرشد فى قضايا معينة من نظام الحكم^(٤٤).

يعتقد هوكر أنه لا يمكن أن تنفصل الدولة والكنيسة انفصالًا تامًا. فالدين يساعد كلا من الرعايا والحكام ويشجعهم على ممارسة وظائفهم كل فيما يخصه. إنه مصدر العدالة والانسجام^(٤٥). إن الدين - وفى الغالب أى دين - مفيد من الناحية السياسية، بيد أنه لا يكفى أن تصور الدين ببساطة على أنه حيلة سياسية، أو لا يكفى أن نفترض مع ما كيا فيللى أن الدين هو الأفضل الذى يكون أكثر نفعًا لتحقيق غايات سياسية معينة^(٤٦). ومع ذلك فإن الدين المسيحى هو الدين الحقيقى، كما أنه الدين الأكثر فائدة من الناحية السياسية، من حيث إنه يكبح الطموحات الأنانية للسياسيين، والتبرم المتمرد للرعايا. ولما كانت الدولة شرطًا لكى يبلغ الإنسان كماله، ويبلغ هذا الكمال ذروته فيما هو مفارق للطبيعة، «فإنه يجب أن يُحسب حساب الأشياء الروحية التى تفوق ما هو مادى دنيوى فى كل دولة»^(٤٧). وتنفصل الكنيسة لا محالة عن الدولة فى الأمم التى يكون فيها المسيحيون قلة؛ لأن المواطنة لا تستلزم عضوية الكنيسة فحسب. لكن فى «الدول المسيحية» يكون للكنيسة والدولة «الجوهر» نفسه أى مجموعة الناس كلها، ولكن يجب النظر إليهما على أنهما «عرضان» أو وظيفتان مختلفتان^(٤٨). إن الكنيسة والدولة ترتبطان ببعضهما بالرابطه نفسها التى تربط الإيمان والعقل. إذ إن الكنيسة تكمل الدولة، وكتاهما معًا توجهان الإنسان نحو مصيره الذى يجاوز ما هو طبيعى. تهتم الدولة بالحياة الخيرة للإنسان، غير أن ذلك يتضمن بالضرورة أن الدولة يجب أن يكون لها اهتمام بالكنيسة وبالدين الحقيقى.

وهنا يتوقف الاتفاق مع الإكوينى؛ إذ يبرهن هوكر على أنه فى الدولة، كما هى الحال فى الكنيسة، تخص السيادة فى كل المسائل التى لا تكون موضوعات للوحي الإلهى المباشر مجموعة الأعضاء كلها. لقد شدد، مثل «وكلف» أو لوثر،

على إنكار أن السلطة فى الكنيسة تنتمى ببساطة عن طريق حق إلهى، إلى البابا أو إلى الكهنة. إن السلطة فى المسائل الدينية الخارجية تُعهد إلى مجموعة المخلصين كلهم، على الرغم من أنهم يوكلونها إلى شخص واحد أو إلى أشخاص قليلين. والحكومة تكون فى الكنيسة، كما هى الحال فى الدولة، عن طريق الرضا والموافقة^(٤٩). كما يفهم العقد الاجتماعى فى الدولة المسيحية حيث تُعهد السلطة إلى السلطات السياسية بصورة دينية حتى إنه يكون عاما وطبيعيا تماماً أن تُمنح السلطة الأسمى فى المسائل الكنسية كما هى الحال فى المسائل المدنية للشخص نفسه أو الأشخاص أنفسهم. لا يزدري الكتاب المقدس، كما اعتقد البيورتان وكالفن هذا الترتيب. إن فكرة الدولة المسيحية غير معروفة بالنسبة للعهد الجديد، بينما نجد فى العهد القديم سلطة كنسية ومدنية متحدتين فى إسرائيل^(٥٠).

تشير تعاليم هوكر فى علاقة الكنيسة والدولة مسألة التسامح بصورة مربكة ومحيرة. إذ إن تصوره للكنيسة المرئية تصور «شامل»، ولا يرغب فى أن يؤكد أن الهرطقة، والبابوات، خارج الكنيسة بمعنى نهائى^(٥١). إن مسائل جوهرية بصورة مطلقة للخلاص هى، فى الغالب، مسائل واضحة بذاتها بالفعل، وتخص معظم النزاعات بين المسيحيين مذاهب لا يهتمها الخلاص^(٥٢)، إلى حد كبير أو قليل. غير أن الدولة، كما رأينا، لا يمكن أن تكون بمعزل عن مسائل الدين، على الرغم من أن اهتمامها يكون بصورة أساسية لا محالة بالمراقبة الخارجية والاعتراف. إنها لا يمكن أن تكون صحيحة عن طريق مرسوم مذهب كان زائفاً من قبل، على الرغم من أنها تستطيع أن تخلق واجباً حيث لم يوجد واجب من قبل. إن القوانين البشرية لا تستطيع أن تجبر شخصاً على أن يؤمن، على الرغم من أنها يمكن أن تجبره، وتجبر الناس على أن يفعلوا كما لو كانوا يؤمنون. إن القوانين البشرية لا تجبر إلا من الناحية الخارجية، مع إنه من الملائم فى ظروف كثيرة بالنسبة للوحدة العامة أنه يجب التعبير عن آراء معينة أو التأثير عليها. ويجب على السلطات المدنية أن تهتم بالمحافظة على الدين الحقيقى، بيد أنه ليس لها الحق فى أن تقرر ماذا عساه أن يكون

الدين الحقيقى، والآراء الدينية، على أية حال، غير قابلة للتنفيذ. وبالتالي فإن درجة معقولة من التنوع المذهبى أمر حتمى داخل الكنيسة، ويجب أن تتسامح. غير أن السلطات المدنية من ناحية أخرى مسئولة عن المحافظة على النظام الاجتماعى الثابت، والانسجام، والوحدة فى الكنيسة والدولة. وهى لا تستطيع أن تتسامح مع الأفعال التى تدمر هذه الأشياء، والنزاعات التى تشطر المجتمع إلى مجموعات متحاربة، أو التعبير عن آراء ربما تحث الناس على أفعال غير مشروعة أو ضد النظام الاجتماعى. إن الآراء الخاصة والمشاعر الخاصة لا يمكن أن تُضبط، وبالتالي لا بد من التسامح معها. لكن بمقدار ما يتم التعبير عن الآراء والمشاعر بصورة علنية، أو تؤدى إلى أفعال، فإنها تندرج داخل الدائرة الصحيحة للقانون البشرى، ولا بد أن يحد اعتبار الصالح العام التسامح وبقيدته^(٥٣). لقد كره هوكر «الفطن» كل اضطهاد دينى، غير أن التسامح اللامشروط بدا له على أنه استحالة سياسية ولاهوتية.

هوامش

1. In Laing's edition of the Works, Edinburgh, 1846, vol.IV.
2. The First Admonition to Parliament, in Puritan Manifestoes, ed. Frere and Douglas (London, 1907). Quoted in A. P. D'Entreves, The Medieval Contribution to Political Thought (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 104.
3. In his Replye to an Answer (1573).
4. Calvin, Institutes, IV. xx.31.
5. E.g., Richard Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity, Preface, iii.4.
6. Laws, II, viii.5. Cf. III. vii.2.
7. Ibid., III. viii. 17.
8. Ibid., II, iv. 7; vii. 4.
9. On the authenticity of bks VI-VIII see R.A. Houk, Hooker's Ecclesiastical Polity, Book VIII (New York: Columbia University Press, 1931), and C.J. Sisson, The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 1940).
10. Laws, I. viii.4.
11. Ibid., ii. 2.
12. Ibid., 4,6; iii.4.
13. Ibid., ii. 4,5; iii.4.
14. Ibid., ii. 4; xi. 2.
15. Ibid., iii. 1.
16. Ibid., viii. 1; vii. 6.
17. Ibid., xi. 4.
18. Ibid., xii. 1,3; xv. 2.
19. Ibid., viii. 1.
20. Ibid., vii. 3.

21. Ibid., xvi. 5.
22. Ibid., II.x. 4; I,xx. 1.
23. Ibid., IV. xiv. 1.
24. Ibid., I. xvi. 2; IV, xiv. 1,2; V. vii. 1.
25. Ibid., I, xiv. 1; II. viii. 5.
26. Ibid., I. xiv. 5.
27. Ibid., xiii. 2; II. viii. 5.
28. Ibid., I. xv. 4; II. viii. 6.
29. Ibid., I. x. 1.
- 30 Ibid., and VIII. ii. 18.
31. Ibid., VIII. ii. 18.
32. Ibid., I. x. 3.
33. Ibid., 8; VIII. ii. 9; vi. 8.
34. Ibid., VIII. ii.5.
35. Ibid., II.
36. Ibid., 6.
37. Ibid., 5, 9; I. x.3.
38. Ibid., VIII, ii. 11.
39. Ibid., Preface. v.2.
40. Ibid. I.x. 5; cf. III. ii.1.
41. Ibid., V. ix. 1-2; IV. xiv. 1-2; V.vii. 1,3.
42. Ibid., III. xi. 16.
43. Thomas Cartwright and others, A Directory of Church Government, opening sentences.
44. Laws, III. ix. 1-2.
45. Ibid., V. i.2.
46. Ibid., ii. 3-4.
47. Ibid., VIII. i. 4; iii. 2; V. Ixxvi. 4.
48. Ibid., VIII. i.5.
49. Ibid., i.8.
50. Ibid., 1,5, 14, 18; iii. 2,6; iv. 9.
51. Ibid., III. i. 10-11; Sermon on Justification.

52. Laws, Preface, iii.2.

53. Ibid., VIII. vi. 5; V. Ixii. 15; Ixviii. 7.

قراءات

- A. Hooker, Richard. The Laws of Ecclesiastical Polity, in Hooker's Works. Ed. John Keble. Rev. R. W. Church and Francis Paget. 7th en. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1888. Bk I, chaps ii-v, viii, x-xii, xv-xvi; bk V, chaps i-ii; bk. VIII, chaps i-iii.
- B. Hooker, Richard. The Laws of Ecclesiastical Polity. Preface, bks I, II, chaps vii-vii. bk VIII.

فرنسيس بيكون

(١٥٦١ - ١٦٢٦)

ليس هناك شيء عالمي أكثر أهمية، أو ليس هناك شيء يستحق التطرق إليه، من وجهة نظر فرنسيس بيكون F. Bacon، (وبارون فيرولام، وفيكونت سانت ألبانس)، من مشكلة الفلسفة السياسية، أي طبيعة «الدولة المثالية، أو شكل الدولة»^(١). وبصورة أكثر دقة، الشيء النفيس بصورة كبيرة على الأرض هو نتيجة تقابل ذهن الإنسان مع طبيعة الأشياء. وهذا التقابل يحدث بحق عندما يستطيع عقل الإنسان أن يقهر الطبيعة لكي يجبر طبيعة الشيء البشري الأكثر كمالاً تقريباً، أي الدولة التي يقدمها بصورة موجزة في كتاب «أطلانتا الجديدة». وعلى الرغم من أن كتاب «أطلانتا الجديدة» هو العمل السياسي الأكثر أهمية لبيكون، فإننا لا نستطيع أن نرى أهميته إلا إذا أدركنا أن الأشياء السياسية تعنى بالنسبة له أكثر مما هو مفترض عادة. ولكي يقتنع المرء بذلك، يجب عليه أن يفهم ممارسة بيكون الواضحة لاستخدام كلمات قديمة، وجمل لكي يصف أشياء جديدة^(٢).

ينكر بيكون مثلاً أن هناك شيئاً مثل «العنصر الخامس» إذ إن «العنصر الخامس» هو لفظ ينطبق على عنصر في النجوم والمناطق السماوية، يختلف عن العناصر الأربعة المعروفة وهي: الماء، والأرض، الهواء، والنار. وقد عالج بيكون وجهة النظر هذه عن السماء التي يمكن أن تُرد إلى أرسطو باحتقار عظيم، ويسمى سماء أرسطو «بالسما الخيالية». ومع ذلك تفترض شخصية من شخصيات بيكون في محاورته تُسمى «إعلان خاص بحرب مقدسة» أن سقراط المحاور، وهو شخص يُسمى إيبولس Eupolis، قد كون «العنصر الخامس». وتعني كلمة «إيبولس» «المدينة الفاضلة»، أو ربما تعنى بصورة أكثر دقة «البلد المحكوم جيداً». وما ينكره بيكون على السموات، أي العنصر أو الماهية الخامسة، يبدو أنه يفترضه بالنسبة للبلد

المحكوم جيداً، ومن ثم، فإن خلافه ونزاعه مع أرسطو لا يكمنان فى أن أرسطو افترض شيئاً خيالياً، وإنما اهتم بالخيالى فى المكان الخاطىء. فالخيال الحقيقى لابد أن يوجد فى عالم الإنسان السياسى، أى عالم خلق الإنسان وإبداعه^(٣).

وثمة تعبير آخر قديم، وهو «علة غائية»، اعتاد أن يستخدمه ليكون لكى يصف شيئاً جديداً. والعلة الغائية هى الغاية التى توجد من أجلها الأشياء، ويقول بكون إن البحث عن العلل الغائية قد أفسد الفلسفة الطبيعية. ويعالج هذا البحث بازدراء مثلما يعالج البحث عن «العنصر الخامس». ومع ذلك فإن بكون لا يحتقره عندما يفترض أن البحث عن العلل الغائية قد يكون مشروعاً عندما يرتبط «بالأشياء البشرية». ويفضى الفهم الكامل لهذا البحث إلى فكرة مؤداها أن الإنسان هو الذى يتركز فيه العالم «من جهة علة غائية». ولكى نناقش العلل الغائية بوصفها ليست ممكنة الفهم إلا فى الأشياء البشرية، وبصورة محتملة الأشياء التى يصنعها الإنسان، لابد أن نغير بالتأكيد، وبصورة جذرية معنى العلل الغائية. والعلة الغائية التى توجد من أجلها كل الأشياء هى الأشياء التى يصنعها الإنسان، وأفضل شىء يستطيع الإنسان أن يصنعه هو الدولة المثالية؛ أى دولة أطلانطا الجديدة، أى الأرض السعيدة؛ أرض كل الأشياء الدنيوية التى تستحق المعرفة بصورة كبيرة. ومع ذلك فإن هذا الشىء لا يوجد إلا فى ذهن بكون، وفى بنائه من حيث المبدأ. ويبقى للبشرية أن تشيده عملياً^(٤).

إن اعتماد الأشياء العليا على البناء البشرى علامة على سمو ما يصنعه الإنسان، أى على سمو ما هو صناعى على ما هو طبيعى. إن فلسفة بكون فلسفة مادية، وتشبه المذهب المادى القديم، لاسيما المذهب المادى عند ديمقريطس الذى اعترف بأنه تراثه العقلى^(٥). ومع ذلك اعترفت قلة من أولئك الذين تابعوه باعترافه الخاص ما عدا شافيتسبرى^(٦). وعلى الرغم من أن التعليم المادى الملحد لديمقريطس قد أدى بصورة طبيعية إلى إنكار فائدة أى بحث عن العلل الغائية، فإنه لا يمكن أن يودى بذاته إلى خلق علل غائية بشرية، أو سياسية. ومن جهة المذهب المادى فإن

مذهب بيكون المادى جديد تماماً فى أنه يحدد غاية بشرية أسمى ممكنة، مع أنها غاية تتأثر بما نسميه الآن بالمذهب اليوتوبى. وعلى الرغم من أن صيغة بيكون جديدة، فإنها تأثرت بعمل الفيلسوفين السياسيين اللذين سبقاه؛ وهما ماكيافللى، وجيوردانو برونو.

يبدو أن بيكون قبل صياغة ماكيافللى التى تقول إن الفلسفة السياسية ينبغى أن تركز على ما يفعله الناس، وليس على ما ينبغى أن يفعلوه. لقد أخذ مثل ماكيافللى الموقف المتطرف بوصفه نقطة بدايته. لقد اعتقد بيكون أن الطبيعة تكون فى حقيقتها ومعقوليتها بدرجة كبيرة عندما «تُكدر» و«تُقلق» عن طريق التجارب، مثلما رأى ماكيافللى أصول النظام السياسى الجديد فى طرفين؛ هما العنف والجريمة. إن الناس يتكونون من رغبات، ويكون للدول والجمهوريات أصولها من هذه الرغبات. إن الإنسان يمتلك عقلاً، وقد يقهر الطبيعة ويتغلب عليها بهذا العقل، ولكن عن طريق الخضوع لها وفهمها لا فقط فى عدم انتظامها الأقصى، أى فى المعجزات أو الخوارق. ويساعد الخضوع للطبيعة الإنسان على أن يقهرها ويتغلب عليها. والإنسان نفسه لا يمتلك هدفاً أو غاية طبيعية لأن الكون غريب وغير مفهوم. والموجه لجميع الأشياء يكون فى الرغبة الشديدة التى يجب أن تدخل فى كل الأشياء وتخرج منها. لقد كان بيكون مثل ماكيافللى فيلسوفاً لذيذاً، غير أنه لذى يرفض نتائج مذهب اللذة الكلاسيكى^(٧).

عندما تحدث ماكيافللى عن التركيز عما يفعله الناس بدلاً مما ينبغى عليهم أن يفعلوه، فإنه يناقض مع ذلك إجراءه الخاص بإجراء مبتكرى الدول الخيالية. وبينما يزدري بيكون تقرير ماكيافللى هذا، فإنه كان هو نفسه مبتكراً دولة خيالية. ويظهر مغزى هذه الواقعة عندما نعرف أن مجرى تفكيره السياسى الذى أخذه كان مجرى مختلفاً أتم الاختلاف مع أن بيكون كان يدين بالكثير لمكيافللى بالنسبة لنقطة بدايته. إن الواقعة التى تذهب إلى أن أعمال بيكون السياسية الأكثر أهمية ليست أعمالاً عن طبيعة الأمير، وليست مقالات عن مؤرخ قديم، ولكن ذلك العمل (أعنى **حكمة القدماء**) هو تحليل للأساطير القديمة، والعمل الآخر (أعنى **إطلاطا**

الجديدة) هو دحض للأسطورة الأفلاطونية، تخبرنا عن شيء من اختلاف يكون عن ماكيافللى. وقبل أن نرى أهمية هذه الأساطير، فإنه يجب علينا أن نعرف أن ثمة اختلافًا عن ماكيافللى فى التخطيط الخالص لخطه يكون. إن أهمية الشهرة، أو المجد، أى الغاية التى من أجلها يؤدى الأنانى أفعالاً غير أنانية هى بالنسبة لماكيافللى شاملة وعامة. ومع ذلك يتذبذب يكون من الناحية الظاهرية بين حب الشهرة، أو حب الحكمة، من حيث إنه العاطفة الأسمى، والشهرة، أو الحكمة، من حيث إنها الخير الأقصى. ومع ذلك، فإن هذا التذبذب ظاهرى فقط؛ لأن أولئك الذين يرغبون فى الشهرة الحقيقية لا يحققونها إلا من حيث إنهم محبوبون للحكمة.

إن الأمر كما لو كان يكون يقول لماكيافللى إن الأشياء التى يعترف لها الناس بالجميل بصورة كبيرة ليست هى الأعمال الباهرة للأبطال، أو حتى أفعال مؤسسى الدول. فالأشياء التى تجعل الناس يعترفون بالجميل هى تلك الأشياء التى «تريح وضع الإنسان» (وهى عبارة يكون)؛ أعنى الاختراعات. صحيح أن يكون يشير فى المقالات الشعبية إلى مؤسسى الدول والجمهوريات من حيث إنهم «القادة الأوائل للشرف السامى»، غير أنه يبين فى مواضع أكثر غموضاً أن القدماء صنعوا آلهة مخترعين، فى حين أنهم لم يصنعوا أبطالاً إلا أنصاف آلهة. وفضلاً عن ذلك، إذا لم يكن هذا الشرف قادماً باستمرار، فلأن هناك مخترعين قلة للغاية، وعملهم عارض بصورة كبيرة. وفى هذه الناحية تسلك البهائم أفضل من الناس. إن تأملاً قليلاً يبين أنه أخذ الكثير من رمزية كتابه «أطلانتا الجديدة» من ديانة مصر القديمة، مشيراً على الأقل إلى ما قاله «برونو» بصراحة ووضوح تام، على الرغم من أنه قد يكون بصورة أقل فاعلية. لقد كانت مصر التى كانت بمثابة ظلام العالم المادى بالنسبة للمسيحيين، موضوعاً لإعجاب كبير؛ حيث تقر البهائم التى صنعت اختراعات بفضلها. وفضلاً عن ذلك، فإن التماثيل فى يوتوبيا يكون الخاصة هى للمخترعين، وليست للأبطال^(٨).

إن هدفاً عملياً من تعاليم يكون هو تطوير المخترعات. وقد حل الإيمان فى التقدم التكنولوجى محل شك القدماء وارتياهم فى التقدم التكنولوجى. فالإيمان

بالتقدم التكنولوجى يظهر فى اختراعات، إذ يستلزم خلقه منهجاً جديداً؛ أى منهج كتاب يكون «الأورجانون الجديد» منهج العلم الطبيعى الحديث من حيث المبدأ^(٩). إن ما هو مطلوب من الناحية السياسية هو «جيش نموذجى جديد» حقيقى من أتباع يكون ممن هم على استعداد للتجربة، ولديهم إيمان، ليس فى نتائجهم العلمية فحسب، بل فى الأريحية السياسية لنتائجهم العلمية أيضاً. إن تعليم يكون يتطلب أتباعاً، مثلما يتطلب تعليم ما كيا فيللى غير أنه نوع مختلف من الأتباع. فهو ليس جيشاً من السياسيين، بل هو جيش من المخترعين. وليس هناك سبب قاطع للاعتقاد أن أتباع يكون يفهمون تعليمه. والقول بأنهم فعلوا ذلك ليس ضرورياً. إن التمييز القديم بين الفلاسفة وغير الفلاسفة يجب أن يحل محله تمييز جديد، أى التمييز الثلاثى بين الفلاسفة، والخبراء، والجمهور. ويتطلب التعليم الذى يظهر فى الاختراعات مجموعة كبيرة من الخبراء، أو الفنيين - الأشخاص الذين يستطيعون، بسبب التجارب المشتركة أو ما يُسمى الآن بالبحث الجماعى، أن يساعدوا فى أن يجعلوا حياة الإنسان أكثر سهولة ويسراً - يجب على هؤلاء الأشخاص ألا يعرفوا الحقيقة الخاصة بالكون أو بالإنسان. إنه يجب عليهم ألا يفهموا بالفعل فلسفة يكون السياسية، بل أن يفهموا فقط المناهج التى يمكن أن تُصنع بها الاختراعات. وأن يخضعوا بالطبع لأولئك الذين يفهمون ما هى الاختراعات التى تساهم بحق فى تفريج حالة الإنسان؛ لأن الاختراعات يمكن أن تكون هدامة أيضاً. ولدى يكون أساليبه الخاصة لمنع الاختراعات الهدامة من الانتصار على الاختراعات البناءة. ويجب ألا يشوش القول بأن هذه الأساليب الوقائية لا توجد اليوم حكم يكون الأسمى فى قبولها. فالمخترعون أنفسهم يجب أن يكونوا أشخاصاً ماهرين فى المنهج. ولذلك، فإن تشديد يكون على المنهج يميز انتقالاً من فلسفة ما كيا فيللى السياسية. وبدون إنكار سمو الحنكة السياسية يفترض يكون أن المناهج التى يقدمها يمكن أن تصبح مناهج لكل اختراع بشرى؛ بما فى ذلك الاختراع السياسى. وعلى الرغم من أن يكون لم يقل أن الحنكة السياسية تكون أيسر عندما يساعدها

الاختراع الحديث، فإن النتيجة تنتج من التأكيد الذى يقول إن منهج كتاب «الأورجانون الجديد» يمكن أن ينطبق على كل معرفة بشرية (١٠).

ولكى تعدد الاختراعات وتكثر اضطر بيكون إلى أن يقنع السلطة بأن الاختراعات بريئة من الناحية السياسية. لقد ميز بين المعرفة الخالصة للطبيعة، و«المعرفة الفخورة بالخير والشر»، وحاول أن لا يحمى معرفته الخاصة من نتائج نظرية السقوط فى الخطيئة فحسب، بل من الاضطهاد أيضاً (١١). ومع ذلك فمن الواضح أنه إذا كان هناك انتقال من منهج بيكون العلمى إلى المعرفة البشرية بكل فروعها، فلا بد أن تكون هناك اختراعات ليست بريئة من الناحية السياسية. وفى النهاية فإن المعرفة الخالصة بالطبيعة تؤثر، ولا بد أن تؤثر فى المعرفة الفخورة بنفسها عن الخير والشر. ومع ذلك عندما تُقدم الطلبات إلى الملوك والقديسين، فيجب على الأشخاص الذين يقدمونها أن يتحدثوا بعناية كبيرة خشية أن يفهم الملوك والقديسون الطابع الثورى لمقترحاتهم. إن الواقعة الخالصة التى تقول إن بيكون نظر إلى تعليمه على أنه يظهر فى اختراعات يعنى أن هذا التعليم لابد أن يكون له اتباع كبير، وأن هذا الاتباع الكبير لابد أن ينال استحساناً عاماً كبيراً. لقد تردد بيكون فى أن يشرح فلسفته السياسية ليس من أجل أن يحمى نفسه بقدر ما يحمى تعليمه. إنه لم يستطع إلى حد ما أن يشرحها لأنه بينما توجد أشياء ما اعتبرها راسخة، مثل صحة منهجه، فإن هناك أشياء أخرى لم يمكن معرفتها حتى الاختراعات التى يجب أن تنجح بالفعل فى تفريج حالة الإنسان. فبيكون يولى أهمية لمستقبل الطب مثلاً، ليس من أجل الصحة فحسب، بل من أجل إطالة العمر. وإذا استطاعت الحياة البشرية أن تتخلص من الموت الطبيعى، وقد أشار إلى هذا الإمكان بالتأكيد، فإن النتائج التى يمكن إثباتها عن ذلك التخلص تجبر على بعض التحفظات التى تخص أى تعليم سياسى نهائى (١٢).

إن هناك أشياء معينة عن التعليم السياسى النهائى الذى ادعى بيكون معرفته. الشئ الأول هو أن المنهج العلمى، الذى يظهر فى اختراعات يجبر على وجهة نظر

عن التاريخ تختلف أتم الاختلاف عن وجهة نظر ماكيافللى. وبالنسبة لوجهة النظر هذه، يبدو أن يكون يدين لجيو راندو برونو، الفيلسوف الذى يذكره نادراً. إن الفعل الذى يجلب الشهرة للبطل يرتبط بزمان معين، أى ما يقال عن الشهرة ذاتها. إن البطل يساعد بلده، والبلد قد ينهض أو ينهار. أما الاختراعات فإنها على العكس تنتمى إلى البشرية وتظل معها. إنها تجاوز ما يُسمى بالعود الأزلّى، ويرى برونو متبعاً فى ذلك برونو أن من واجبه أن يدحض تأكيد العود الأزلّى. إن نظرية العود الأزلّى تشير إلى دورة الميلاد، والنمو، والتدهور، والموت، وتشير إلى تلك الدورة فى النباتات وفصول السنة، كما تشير إلى تلك الدورة فى الحياة البشرية والدول والجمهوريات. إن كل الموجودات البشرية يُنظر إليها على أنها مؤقتة، وقد أكد برونو أن وجهة النظر هذه التى ترى أن خضرة الربيع تأتى وتذهب، «طبيعية»، ومع أنها طبيعية، فإنها ليست صحيحة. إنها المصدر الرئيسى لآس الإنسان من المستقبل. ويُدْرَج برونو من بين أسباب الأمل فى المستقبل، مع تشديد خاص، إهمال قبول الإنسان الطبيعى للعود. إن الدورات لا تتبع مجراها، والعصر العظيم للحدث، أى عصر برونو، أعظم من العصر العظيم للعهد القديم^(١٣).

إن الفكرة التى تقول إن عظمة الحدث لا بد أن تتحدى الدورات التى هيمنت على التفكير التاريخى هى فكرة كان جيوراندو برونو على وعى بها، واتخذ منها عزاء من الناحية الظاهرية إبان الأيام التى تعرض فيها للاضطهاد. لقد تحدث برونو عن ثمار العلم الحديث، واعتقد أن اكتشافه للكون اللامتناهى يعين، بصورة أساسية على جمع هذه الثمار. فى حكاية شهيرة أعمى عدم الكفاية البشرية الناس عن أن يفهموا ما هو إلهى، وشفوا من هذا العمى، وكانت لديهم قوة خارقة فيما يخص التغير البشرى أكثر مما كانت لديهم من قبل. إن الخير والشر قد يزالان بديلين، ولكن سيكون كل خير بسبب علم برونو الجديد أفضل قليلاً من الخير الماضى، وكل شر سيكون أسوأ قليلاً من الشر الماضى. وهكذا يناقض برونو تعليمه الخاص الذى يجلب التسامح فى مسائل الظن لأنه يجلب الوحدة فى مسائل العلم، مع

مكتشفات كولبوس وأنصاره الذين أصروا على فرض معتقداتهم على الآخرين. لقد كان برونو يأمل فى أن يجد طريقة من القوة المحتومة للتغير البشرى^(١٤). وبيكون تلميذه فى البحث عن هذه الطريقة.

بينما اعتقد برونو أنه لكى نجاوز التغيرات المتكررة فى الأشياء البشرية، يجب أن نصدم الناس، ونحطم قوة الأرسطيين المسيحيين الذين هيمنوا على المدارس، فإن بيكون اعتقد أن السلام المدنى وحده يستطيع أن يجلب تقدماً علمياً، ومن ثم تقدماً سياسياً. ويقارن نفسه بالتالى بطحان يصى من أجل «السلام بين أشجار الصفصاف، لأنه عندما تعتاد طاحونة الهواء، تكون طاحونة الماء أقل اعتياداً»^(١٥). إن عمل طاحونة الهواء فى استعارة بيكون، أى المناظرة الدينية أرخص وأسهل من عمل طاحونة الماء التى هى بمثابة تقدم العلم. لقد رأى بيكون أن التقدم يتطلب تجربة مشتركة، وبحثاً جماعياً يتطلبان بدورهما مؤسسات للتعليم مجهزة جيداً، تتطلب بدورها سلاماً مدنياً. ولكى يطور تعلم ما قد يُسمى بالفلسفة السياسية المؤقتة. وهو لا يستخدم لفظ «الأخلاق المؤقتة» الذى استخدمه ديكارت فيما بعد، غير أنه يدافع عن طريقة أخلاقية وسياسية ينتظر منها أن تخدم الناس حتى يصلوا إلى الجزيرة اليوتوبية فى كتابه «أطلانطا الجديدة».

هذه الطريقة السياسية مؤقتة سواء من الناحية العملية أو من الناحية النظرية. ليس هناك شىء جديد عنها فى الناحية الأولى بالطبع. فقد أدرك الفلاسفة السياسيون باستمرار أنه يجب على الناس أن يعيشوا فى مجتمعاتهم الخاصة، وقد لا تكون تلك المجتمعات هى المجتمعات الممكنة المثالية. إن وجهة نظر بيكون جديدة فى أنه ينكر إمكان تصور النظام السياسى المثالى قبل أن يتم تقدم عظيم فى قهر الطبيعة. إن هذا التقدم سيساعد الناس فى أن يعرفوا ما يرغبون فيه؛ أعنى أنه يكشف إلى أى حد قد يصلون فى تصور الخير بالنسبة للإنسان. ولأن بيكون قد وقف على منبع الثورة العلمية، لذلك كان عليه أن يعترف بجهل الخير النهائى بالنسبة للإنسان^(١٦). لقد زعم مع ذلك أنه يعرف ما هو كاف من الطابع الغريب

للكون، وإمكان قهر الطبيعة عن طريق منهجه المتطور للتأكد من أن الناس يستطيعون أن يتعلموا ما يرغبون فيه، وما هو خير بوجه عام. وبينما كانت لديه رؤية عن يوتوبيا الخاصة، فإن كثيراً من عمله اهتم بالدولة التي تؤدي بالإنسان إلى تلك اليوتوبيا. وبعد أن عرف بيكون إلى أى حد يزعج الصراع المدنى والدينى العلم، حاول أن يربط الحرية بالعرف أو بالتراث. ولذلك قد يوصف تعليمه المؤقت بأنه محافظ، ويظهر فى المحافضة على المؤسسات الثلاث وامتدادها وهى: التاج، والكنيسة، والإمبراطورية.

وليست هناك حاجة إلى الحديث عن المؤسستين الأوليين. لقد كان بيكون مناصراً للملكية، لأن الملكية كانت موجودة، ولأنها أعطت أناساً معينين وقتاً من السياسة للفلسفة والعلم، ولأنه كان من الملائم أن يكتب فى ظل ملك تشبه كتابة بيكون له رحمة الله؛ أى أنها تجاوز الفهم. وما يجاوز الفهم يجاوز الرقابة أيضاً، وإذا لم يكن الملك فى شهرة جيمس الأول، فإن الملكية قد تتفق تماماً مع الحرية (*). وعما إذا بيكون مناصراً حقيقياً للملكية يتصور بصورة سامية الامتياز الذى زعمه، فإن هذا ليس أمراً مؤكداً على الإطلاق. وبالنسبة لمذهبه الإنجليكانى، فإنه رأى أن الكنيسة الإنجليكانية(**) هى ذلك المذهب الإنجليكانى للسياسة فى بريطانيا؛ الشعب الذى أراد أن يجمع الجدال الدينى ويوحد الأمم. لقد رأى أن قيادته هى أقل تسامحاً من البيورتان أو الكاثوليك، ولذلك يتشبث بأن يحسم المجادلات الدينية «باستمرار». إن هناك بالطبع سبباً أعمق لتمسكه بهذا المذهب. ويتضح أن الشخص الذى ينظر إلى «العلل الغائية» و«العناصر الخمسة» على أنها لا ترتبط إلا بالأشياء التى يخلقها الإنسان، لابد أن ينظر إلى تعليمه الخاص على أنه متحرر من

(*) جيمس الأول (١٥٦٦ - ١٦٢٥) ملك إنجلترا (١٦٠٣ - ١٦٢٥) عُرف باستبداده ونادى بحق الملوك الإلهى فنشب بينه وبين البرلمان صراع عنيف (المراجع).

(**) مذهب دينى نشأ فى إنجلترا فى القرن السادس عشر يرفض سيطرة البابا والكنائس خارج إنجلترا، وكانت الرئاسة لرئيس أساقفة كانتربرى (المراجع).

اللاهوت. وقد تؤدي حجة يكون الخالصة التي تذهب إلى أن معرفة الطبيعة قد تجاوز الوقوع في الخطيئة لأن معرفة الطبيعة ليست هي التي يزدريها الوقوع في الخطيئة، وإنما المعرفة الشهيرة بالخير والشر، نقول إن حجة يكون هذه تؤدي إلى إبعاده بصورة طبيعية عن الجدال الديني. وينظر بكون إلى الكنيسة التي تسمح بفصل الفلسفة عن اللاهوت على أنها الكنيسة المسيحية التي ترتبط بالكنيسة الحقيقية ارتباطاً وثيقاً. لقد رأى ذلك الفصل في الكنيسة الإنجيليكانية وليس في الكنيسة الرومانية؛ كما كان يعتقد أن قوة الإسكولائيين على أن يهيمنوا على التعليم كانت عظيمة جداً، غير أنه حاول مع ذلك أن يجعل كنيسة إنجلترا أكثر تسامحاً. وأبقى على ضرورة الربط في شكوى برونو أن «العوام» قد هيمنوا على التعليم؛ لأنه اعتقد أن المشكلة قد حُلّت في بريطانيا^(١٧).

إن إمبريالية يكون معقدة أكثر من ذلك إلى حد ما. فبينما قد يُنظر إلى كل من مذهبه الملكي ومذهبه الإنجيليكانية بحذر، فإن مذهبه الإمبريالية جرىء. وربما يكون الدليل الوحيد في تعليمه المؤقت بالنسبة لتقريره الماكيافيللي الخاص أن الطريق الوسط المفيد في كل المباحث الأخرى ضار في السياسة. إن توسيع حدود الإمبراطورية هو واجب كما يرى بكون؛ واجب قد أُهمل في الفلسفة السياسية السابقة على فلسفته الخاصة. وليس من الصعب أن نتخيل ما يؤديه تصور كهذا للواجب بالنسبة للمبادئ السياسية التقليدية. إن واجب الإمبريالية يتضمن أن أفضل المجتمعات ليست مدناً صغيرة، بل هي إمبراطوريات عظيمة. إنه يضيف القيمة على «العظمة» ليس عن طريق القوة فحسب، بل عن طريق الحجم أيضاً. فالأمم ذات السكان كثيرة العدد مثل بريطانيا تمتلك فرصة من العظمة أفضل من الأمم ذات السكان قليلة العدد؛ السكان الذين لا يستطيعون أن يحافظوا على إمبراطورياتهم، مثل إسبانيا. ويتطلب تحقيق هذا الواجب سلوكاً عدوانياً أكثر من السلوك العادل، وتصبح الجسارة نفسها فضيلة الرفاهية، بغض النظر عن عدالة

الحرب. حقاً إن البحث عن الحرب العادلة، وهى مشكلة ذات معنى للإسكولائيين ولمعاصر بيكون «جروتوس»، يأخذ معنى يختلف أتم الاختلاف عند بيكون، عندما يصف حرباً يُخشى منها (أو ما يُسمى بوجه عام «بالحرب الوقائية»)، بوصفها حرباً دفاعية وعادلة. وبالتالي فإن أى حرب ضد أى أمة تعكف على الغلبة والنصر (مثل تركيا أو إسبانيا) هى حرب عادلة؛ لأنها نزاع على الخوف من الحرب. وبمعنى آخر، إذا قامت الأمة (أ) بواجبها عن طريق توسيع إمبراطوريتها، فإن الأمة (ب) التى تلاحظ هذا التوسع تقوم بواجبها عن طريق الذهاب إلى الحرب ضد الأمة (أ). وربما يكون ذلك هو تصور بيكون عن «حالة الطبيعة»؛ وهو نظرية عن السيادة، علماً بأن الفعل فى حالة الطبيعة أنانى، والحل إمبريالى. ويبدو أن التصور الخالص للحرب العادلة ينهار أمام الحل الإمبريالى للمشكلة^(١٨).

عندما يقول بيكون إن مشكلة توسيع الإمبراطورية أُهملت فى الفلسفة السياسية، فإننا قد نتساءل بدقة لماذا يبدو أنه تغاضى عن معالجتها عند ماكيافلى. فقد استحسن ماكيافلى أفعالاً متعطشة للقتال، وأهدافاً إمبريالية، والمقدم التاريخى الذى عرض له بصورة أكثر تأكيداً بالنسبة للمنافسة عن طريق مؤسسى الأساليب والنظم هو روما الإمبريالية المولعة بالقتال. ومع ذلك فإن بيكون اعتبر دراسة ومناقشة واجب توسيع الإمبراطورية دراسة مهملة. وليس من اليسير تماماً أن نرى لماذا. إن الاختلاف الوحيد الواضح بين إمبريالية بيكون وإمبريالية ماكيافلى يرتبط بأهمية القوة البحرية. فإمبريالية بيكون هى بالتأكيد إمبريالية بحرية، بينما إمبريالية ماكيافلى ليست كذلك. ويبدو ذلك اختلافاً ضئيلاً نسبياً، ويصعب تبرير زعم بيكون أنه أول من ينظر إلى الإمبريالية على أنها واجب مدنى. ومع ذلك يجب أن نتذكر أن نوع الناس الذين يستطيعون أن يمهدوا السبيل لإمبريالية بحرية ناجحة هم حوالى ١٦٠٠ «إنسان جديد». إنهم نوع الناس الذين يستطيعون أن يتبعوا النصيحة التى نشرها بحرية فى كتابه «تقدم العلوم» أن يعلموا كيف يصرفون أموالهم فى العالم، ويمارسون فن البلاغة وإدارة العمل، وفن مجالسة الأمراء. إنهم الأشخاص

الذين يستطيعون أن يجلبوا صنوف الراحة والترف من الأماكن البعيدة فى العالم إلى أسواق لندن. إنهم الأشخاص الذين لا يخجلون من الربا الفاحش الذى يؤخذ عنوة، والذى يدافع عنه بكون. إنهم أولئك الذين يستطيعون أن يتصوروا الإمبريالية عن طريق المكسب الاقتصادى ، وليس عن طريق القوة الاستبدادية. إنهم الممثلون الحقيقيون لروح الرأسمالية التى شارك فيها بكون كثيراً، على الأقل، مثل كالفن، وربما بصورة أكبر.

إن إمبريالية بكون هى بمعنى ما رابطة بين تعليمه المؤقت وتعليمه المحدد، لأنها تقدم وحدها من بين دعائم تعليمه المؤقت الطريق للإنسان الجديد. إنها تتجه إلى الملوك، واللوردات، والكهنة أقل مما تتجه إلى التجار. إن مجتمع بكون العدوانى هو مجتمع يقطنه أولئك الذين يوجههم الحظ، أى التوصيات التى تخص كيف يديرون أمورهم فى العالم، أى الدراسة التى نظر إليها على أنها أهملت فى الكتابات السياسية السابقة. هؤلاء الناس يجب أن يمثلوا استحكامات الإمبريالية البحرية الجديدة. إنهم بالنسبة للإنسان السفينة التى تأخذ البشرية إلى أطلانطا الجديدة. وهذه السفينة هى أساساً سفينة بريطانية، وينظر بكون إلى تحقيق يوتوبياه أساساً على أنه إنجاز بريطانى. فقد كانت بريطانيا ناضجة بالنسبة للحرب العادلة. لقد كانت لديها ذرية من الناس أكثر جسارة. إن مملكة السماء أشبه ببذرة الخردل، أعنى بذرة صغيرة، تنمو منها شجرة كبيرة. إن فكرة بكون عن الإمبريالية فكرة يقارنها بحبة الخردل هذه. فمن البذرة الصغيرة نشأت بريطانيا، إمبراطورية عظيمة (١٩).

ومع ذلك قد نكون أقل إنصافاً لبكون عندما نتصور أن إمبرياليته كانت تخطيطاً ضيقاً لأمة واحدة. فلقد صممت خاصيتها العدوانية لشيء أكثر أهمية من الإمبريالية البريطانية؛ أعنى بالنسبة لسيطرة البشرية على الطبيعة. وقد تكون هذه الخاصية الرابطة بين التعليم المؤقت، والتعليم المحدد. فهذا التعليم المحدد ليس

كاملاً إلا فى كتابة يكون الخاصة، غير أنه من المتوقع أن يجاوز كلاً من المكان والزمان. ويردنا التجاوز إلى مشكلة الأساطير القديمة. إن كتاب «حكمة القدماء»(*) هو تجميع لحكايات قديمة، مع تأويلات يكون الخاصة. والقول بأن يكون اعتبره كتاباً مهماً للغاية يدل عليه ما جاء فى المقدمة من أى شخص حتى فى عصرنا هذا لديه حقيقة جديدة يريد أن يعرضها، فإن عليه أن يعرضها بهذه الطريقة عينها. وبينما يزعم يكون أنه يفسر الأساطير أو الحكايات القديمة، فإنه يقدم بالفعل، تعليمه الخاص بقدر ما تسمح بنية الأسطورة بالاختراع. لقد تم الإقرار بأن الحكايات القديمة تجارة بين العهد القديم الأول، أصبحت فى طى النسيان إلا بالنسبة لما يخبرنا عنه الكتاب المقدس والأشياء التاريخية. ومع ذلك فإن هذه الرابطة بين الأشياء التاريخية، والأشياء الأولى هى شىء أكثر؛ لأنها كما تشير مقارنة الكتاب المقدس، رابطة بين الأشياء الإلهية والأشياء البشرية. ومع ذلك، لأن الألوهية الوحيدة التى يمكن أن تفهم هى الألوهية التى هى من صنع الإنسان، فإن الحكايات القديمة تُقدم بوصفها الطريق إلى الألوهية عن طريق دراسة الطبيعة وقهرها.

وسواء تم تصور مؤلفى الحكايات السابقين على «هوميروس» كما تصورهم يكون؛ فقد نظر مثلاً إلى عشق «جونو» Juno(**) على أنه بحث عن فهم سياسى، وإلى السعى وراء «يورديكى» Eurydice(***) على أنه مطلب فلسفى، أو إلى أسرار أبى الهول(***) على أنها مصدر تمييز يكون بين مملكة تعلو على الطبيعة، ومملكة تعلو على الإنسان، فإن ذلك لا يهم بالفعل. وبتميز هذه الحكايات عن

(*) كتاب ليكون أصدره باللاتينية عام ١٩٠٦ (المراجع).

(**) آلهة السماء فى الميثولوجيا الرومانية وزوجة جوبتر كبير الآلهة (المراجع).

(***) يورديكى هى زوجة أورفيوس التى لدغتها أفعى يوم عرسها فهبط إلى العالم الآخر محاولاً استعادتها لكنها اختفت بمجرد أن التفت إليها وكانت تسير خلفه (المراجع).

(****) أبو الهول التمثال المصرى الشهير يمثل فى الأساطير اليونانية وحشاً يلقي على الناس لغزاً على أبواب مدينة طيبة ويقتل كل من لا يستطيع حله (المراجع).

حكايات الكتاب المقدس، فإنها تمثل طريقة طبيعية أكبر من طرق النظر إلى الإنسان والعالم. وتفترض أنه قد لا يكون ضروريا انتظار بيكون حتى يستطيع الإنسان أن يخلق المجتمع الذى يقهر الطبيعة، إن لم يكن ضروريا انتظار أرسطو والمسيحية. يتابع بيكون برونو فى القول بأن العصر الحالى هو «العهد القديم»؛ أى الزمن القديم للعالم، حيث عرف الناس أكثر من أولئك الذين يطلق عليهم القدماء^(٢٠). ومع ذلك فإن الأسطورة ذات الأهمية العظيمة بالنسبة لبيكون هى من جهة أسطورة من خلقه الخاص، وهى من جهة أخرى، دحض للأسطورة الأفلاطونية، وتوجد فى كتابه «أطلانطا الجديدة». إن هذا العمل وصف لجزيرة يوتوبية فى المحيط الهادى، وهو وصف غير كامل من الناحية الشكلية. إذ تنتهى، فجأة، بنهاية وصف المؤسسة التى تُسمى بيت «سليمان»، وهى المؤسسة الأكثر أهمية، والأكثر قوة فى الجزيرة، وهى مؤسسة علمية للعلماء، وقد استنتج بعض الكتاب أن يكون أنهكه العمل، ولم يتحمل إنهاءوه. ومع ذلك تحمل ترجمته إلى اللغة اللاتينية؛ «من أجل منفعة البلدان الأخرى»، وبينما لم يكن ذلك عملاً متعباً وعظيماً بالنسبة لبيكون كما هى الحال بالنسبة للبعض، فإنه لم يكن ليقوم به إلا إذا اعتقد أن للعمل قيمة ما. وقد ترك بيكون عدداً من الأعمال غير الكاملة دون أن تُنشر. ولم يكن كتاب «أطلانطا الجديدة» واحداً منها. وفضلاً عن ذلك فقد كان يُقصد من العمل أن يكون دحضاً للمحاورة الأفلاطونية «كريتاس» Critias التى لم تكن كاملة أيضاً من الناحية الشكلية. وعندما نفهم بدقة لماذا لم ينته كتاب «أطلانطا الجديدة» من الناحية الشكلية، فإننا نخطو خطوة نحو فهمه.

يختلف كتاب «أطلانطا الجديدة» أتم الاختلاف عن بعض يوتوبيات الجزيرة التى سبقته، مثل يوتوبيا مور. إذ يقال إن اكتشاف يوتوبيا مور اعتمد على الصدفة، ولم يعرف الناس أين يجدوها. كما أن المسافرين إلى أطلانطا الجديدة يعتمدون على الصدفة، لكن حالما يكتشفونها فإنه يكون من اليسير الاقتراب منها، وتُرى الجزيرة من الصباح حتى المساء، مثلما يعرف أبناء إسرائيل أن الرب أخرجهم من مصر فى المساء، وأنهم يرون مجده فى الصباح. إن القول بأن بيكون قصد أن

أطلانطا الجديدة تعنى الأرض الموعودة واضح أتم الوضوح. وهو يسميها «بالأرض السعيدة»، «الأرض المباركة»، «أرض الملائكة». ويقول إنها تُسمى - بلغة أبناء البلد - «بنشاليم» التى تعنى الابن الكامل. وفضلاً عن ذلك، يشير تصوير بيكون للبحر إلى انتصار الملاحة وانتصار العلم بالتالى. وخلافاً لمسرحيتى شكسبير «العاصفة» Tempest، و«بركليس» Pericles اللتين يصف فيهما صور البحر الأكثر أهمية عن طريق العواصف، فإن المسافرين يجدون فى «أطلانطا الجديدة» طريقهم إلى الجزيرة فى بحر هادئ. ويمكن أن نقارن التصوير بذلك التصوير المفترض عن طريق عبارة «السلام بين شجر الصفصاف». إن اليوتوبيا الحديثة تحتاج إلى الكثير.

أما قصة أطلانطا، جزيرة توجد فى مكان ما فى الغرب كما وردت إلينا من أفلاطون(*)، هى قصة لجنة تكنولوجية. لقد هُزم شعب أطلانطا الذى أفسده الترف، والذى حارب أثينا القديمة (تسعة آلاف سنة من قديم الزمان عندما روى صولون القصة)، ولم ترجع الجيوش. ثم عاقب «زيوس» Zeus الجزيرة بالإبادة، وبقيت جماعة نظرت إلى الملاحة على أنها مستحيلة. وخلافاً لأطلانطا التى حطمها زلزال، ولم تنتعش على الإطلاق تلاشت أثينا القديمة عن طريق فيضان. بقى الأشخاص الذين يعيشون فى الجبل، ثم شيدوا أثينا أخرى. ويرفض بيكون أسطورة أفلاطون عن قصد وعمد. فهو يسلم بأن أطلانطا القديمة قد دُمرت، ولكن عن طريق الفيضان، مفترضاً أن هناك جماعة من سكان الجبل بقوا أحياء، ثم بنوا الحضارة الإنكية Inca والأزتيكية Aztec(**). لقد هزمت أطلانطا الجديدة مثل أثينا القديمة جيشاً أطلانطياً، لكنها عاملته برحمة وشفقة أكثر من الأثينيين،

(*) فى بداية محاوره طيماوس يروى أفلاطون قصة جزيرة أطلنطا التى حاربتها أثينا القديمة وهزمتها، وأخبار هذه الجزيرة - كما يقول أفلاطون - نقلها المشرع اليونانى صولون عن الكهنة المصريين، وفضلاً عن ذلك فقد كان كريتياس واحداً من شخصيات المحاوره (المراجع).

(**) الحضارة الإنكية حضارة شعب من الهنود الأمريكيين فى أمريكا الجنوبية أسس إمبراطورية فى بيرو قبل الغزو الإسبانى، والحضارة الأزتيكية لشعب قديم كان يعيش فى المكسيك وهزم عام ١٥١٤ (المراجع).

وسمحت له بأن يعود إلى وطنه. وأبقت أطلانطا الجديدة، فضلاً عن ذلك على الفيضان. لقد كان لديها شيء لم يكن لدى أثينا القديمة؛ أى وسيلة الفيضان الباقية. وكان لديها علم سيكون، واستطاعت بمساعدة علم سيكون، أن تتجاوز تقلبات الزمن وتغيراته. وعن طريق التقلبات أشار سيكون إلى كل من الكارثة الطبيعية، والتدهور السياسى. إن أطلانطا الجديدة نظام حكم ليس تاريخياً، ويستخدمها سيكون لكي ينكر وجهة النظر التى تقول إن المجتمعات تنشأ وتنهار، وهى وجهة نظر شارك فيها حتى ماكيافلى. إن بنشاليم لم تنشأ وتنهار. إن عصرها الحق ينافس وجهة النظر المسيحية عن عصر العالم الذى هيمن فى عصر سيكون الخاص؛ أعنى أقل من ستة آلاف سنة.

وعندما وصل المسافرون إلى الجزيرة، تم تحذيرهم فى البداية، على الرغم من أنهم اقتربوا من بنشاليم وهم مرضى وفى حالة فاقة حتى إنه كان ينبغى عليهم ألا ينزلوا فى الجزيرة. ومع ذلك سُمح لهم بعد بحث عاداتهم بأن ينزلوا، وبقوا على الشاطئ. لقد أدخلهم إلى الجزيرة قسيس مسيحى، كان مديراً لبيت الغرباء. إنه يناقش المعجزة التى أتت بالكتاب المقدس إلى بنشاليم، والطرق التى بواسطتها عرفت بنشاليم أوروبا، وهى طرق لم تكن معروفة لأوروبا. عرفت بنشاليم، عن طريق بعثات سرية أشياء عن أوروبا بدت لهم أنها تستحق المعرفة: فقد عرفوا الاختراعات والتقدم فى العلوم. كما يخبر المدير المسافرين عن الماضى عندما أقام ملك بنشاليم الشهير، وهو الملك سليمان المؤسسة التى تُسمى بيت سليمان. وقابل المسافرون تاجراً يهودياً يُسمى «جوبين»، كان أعلى فى الترتيب الهرمى فى بنشاليم بصورة واضحة من القسيس المسيحى، وشرح لهم «جوبين» العيد الأكثر أهمية فى بنشاليم، والذى يُسمى بعيد «تيرسان» Tirsan أو برب العائلة، وقابل عادات الزواج فى بنشاليم بعادات الزواج فى أوروبا، ورافق موظفاً أكثر أهمية، وهو واحد من آباء بيت سليمان. وكان هذا الموظف يرتدى ملابس تليق بالكاهن الأعلى فى العهد القديم، ويركب فى عربة رائعة، ويدعو الناس بطريقة تذكر بالمسيح، أو البابا. كما أنه رضى أن يتحدث مع أحد المسافرين، وقد اختير راوى الحكاية نفسه لهذا

الشرف. ويحكى الموظف عن تنظيم بيت سليمان ووظائفه، وعن المجموعة التى تحكم الجزيرة، ويعطى الراوى إذنًا لكى ينشر من أجل منفعة الآخرين.

وليست قصة بنشاليم بدون خاصية درامية. إذ قلما تأثرت الجزيرة بما فعله المسافرون، بيد أن تغيراً عظيماً اعترى المسافرين، أثناء الحكاية. لقد حلوا الجزيرة، سعداء لكنهم غير كرماء، أنقذتهم ولكنها لم ترحب بهم. لقد تساءلوا عما إذا كانوا سيرون أوروبا مرة ثانية، لكن عندما أخذوا إذنًا بالإقامة، وعندما عرفوا تحول بنشاليم إلى المسيحية، أرادوا أن يبقوا. ومع ذلك لم يكونوا على استعداد لأن يمكثوا، وتمثل مناقشة الأعياد، ومناقشة دور بيت سليمان وحكمه نوعاً من تعليم الأوليات. لقد تخشّنوا من أجل حياة فى اليوتوبيا. وأثناء تأقلم المسافرين، أو ما قد يُسمى بصورة أكثر ملاءمة تحولهم، انتقل القائد من ربان سفيتهم، أو « الشخص الرئيسى » لطاقم السفينة إلى الراوى الذى كان بصورة واضحة الشخص الأكثر معرفة على ظهر السفينة. ولا بد أن تقترب فكرتهم عن الحاكم مما يسود فى بنشاليم نفسها قبل أن يكون المسافرون على استعداد لأن من يصبحوا مواطنى بنشاليم. ويبدو أن التغير هو العملية التى تحول بواسطتها المجتمع الغربى والمسيحى إلى مجتمع كلى. وقد استمدت أسماء بنشاليم وصورها من مصادر شتى. فبينما كانت الرحلة نفسها رحلة إلى الغرب، كانت الصور شرقية بصورة مهيمنة وغالبة، واستمدت من فلسطين، ومصر، وفارس.

وبافتراض أن المرء قد يذهب جهة الشرق عن طريق القيام برحلة جهة الغرب، افترض بكون أن تقلبات المكان والزمان أيضاً قد يتم تجاوزها عن طريق نظام حكم محكوم بصورة جيدة. وقد شهد عضو فى بيت سليمان على صحة المعجزة التى أحضرت الكتاب المقدس إلى مدينة Renfusa (لها طبيعة الخراف) فى بنشاليم قبل أن يأتى إلى الغرب. ويقوم زعمه بالحكم على معرفته بفلسفة طبيعية، ولم يقبل تعليم الكتاب المقدس إلا من حيث إنه يطابق التعليم الكلى للفلسفة الطبيعية. وما ينجم من الناحية السياسية هو السلطة المطلقة بحق للجمعية العلمية، أى أكاديمية بيت سليمان.

ومع ذلك فإن ممارسة السلطة الجامعية تتطلب تدعيم حليف. وقد استطاع بيت سليمان أن يقرر ما هي الاختراعات التي قد تُعطى للدولة، والاختراعات التي لا تعطى لها. ونحن نعرف جيداً اليوم كما تنبأ سيكون أن العلم الذى يحاول أن «يحاكى الصاعقة» لابد أن يمتلك حماية بالنسبة لاستخدامه وسوء استخدامه^(٢١). ويجب أن يكون للمجتمع نفسه ضمانات معينة. وهذه الضمانات على نوعين: ضمان السلطة الجامعية التى تحدد المعرفة العامة عن طريق تقرير ما هي الاختراعات التى تُكتشف، وضمنان السلطة الأبوية التى تلتزم بالفضيلة. وقد نسمى هذين الضمانين بضمنان الجهل العام، وضمنان الروح العامة. وبالنسبة لضمنان الروح العامة، يبدو أن كتاب سيكون «أطلانطا الجديدة» يفترض ديانة مدنية معينة، عيدها هو عيد «التيرسان» Tirsan. والتيرسان هو رب العائلة، له ثلاثون ولداً أحياء، فوق الثلاث سنوات. وعيده خليط من الأعياد الوثنية، بيد أنه يختلف عن الاحتفال العادى بالخير الوفير؛ لأنه مكافأة على طول العمر، والخصوبة والنماء أيضاً. ورموزه تذكر بأوزوريس Osiris وإيزيس Isis، الإلهين المصريين. وقد أظهر وحدة التقوى، أو تبجيل العمر، والطبيعة، أو تبجيل الخصوبة والخير الكثير. ولا يبت التيرسان فى أمر درجات الامتياز فحسب، بل أيضاً فى أمر السلطات. ويؤكد ليكون تأكيداً كبيراً على طابع الزواج بوحدة فى بنشاليم، مطلقاً عليه اسم «عذراء العالم»، فى مرة تعين لإيزيس، وإلا فهي غير شاملة فى يوتوبيا شهيرة بالخصوبة والنماء. ويكمن مغزاه فى الطابع القاسى لعيد تيرسان، بالإضافة إلى الأعياد الأخرى لبنشاليم. ويميز بكون فى موضع آخر بين «العواطف» التى تكون طبيعية بالنسبة لكل الناس، و«العواطف المضطربة» التى يسميها بالانفعالات الطاغية. ولما كان عيد تيرسان يجد العواطف غير المضطربة، فإنه لا يكون احتفالاً بالعصر والخصوبة فقط، بل هو احتفال بالفضيلة أيضاً، وجزاءاتها هى جزاءات يعطيها الحكام الفعليون لبنشاليم؛ أى أتباع بيت سليمان لأولئك الذين تكون لذاتهم مخلصة وبسيطة.

تكمُن الأهمية السياسية لعيد تيرسان فى اتحاد السلطة القديمة الأبوية مع العلم الجديد القوى. وتكفل الديانة المدنية، التى تضيف التقوى والورع إلى العلم، حكم العلم؛ ويجب على الحكام فى الوقت نفسه أن يكفلوا الديانة المدنية عن طريق أعمال العلم. ويقنع التقدم الناس بقيمة الفضيلة. وإذا وجهت العواطف كل الناس، ولكن كانت تلك العواطف التى تساهم فى الحياة الخيرة هى العواطف التى تترك العقل حراً من الاضطراب، فإن الحياة الفاضلة هى بالتالى الحياة الفلسفية؛ أى الحياة الأكثر تحراً من الاضطراب؛ أعنى من الخرافة. ويتبع ليكون «لو كرتيوس» Lucretius فى وجهة النظر هذه، غير أنه يمضى بعيداً فى محاولة أن يبنى مجتمعاً يتحرر فيه كل المواطنين بوجه عام نسبياً من التشوش. ومع ذلك فإن حريتهم لن تقوم على المعرفة، بل على الوهم.

بينما يزعم ليكون أن علمه يذهب بعيداً إلى «مستوى عقول الناس»، فإنه يبين أيضاً أن الجميع لن يستطيعوا فهمه عن طريق «أعماله». إن كل الأشخاص لا يفهمون، بالفعل، علم يكون على الإطلاق (٢٢).

بينما تخضع السلطة الأبوية بالتحديد للسلطة الجامعية، فإنه يبدو أنها تحل محل السلطة الملكية. إن «الدولة»، وليس «الملك»، هى التى تسمح للمسافرين بأن يبقوا فى بنشاليم، وقد اعترضت «إليزابيث» الأولى على استخدام كلمة «الدولة». لقد ذكر الملوك فى كتاب «أطلانتا الجديدة»، غير أن حكم هؤلاء الملوك قد وهن وضعف. إن أولئك الذين يحكمون يحققون أو يقتربون من أشكال الخلود التى عرفها يكون بقدر المستطاع - أى أن «التريسان» يحقق الخلود الذى يخص التجديد، ويقترب من الخلود الجسمى الذى يجاوز الموت. وربما يحقق أتباع بيت سليمان الخلود الذى يأتى من الشهرة. وهؤلاء هم مجموعة محدودة جداً تمثل قطاعاً صغيراً من العامة. وعندما يُخبر المسافرون بأن واحداً من آباء بيت سليمان لابد أن يزور المدينة حيث يستقرون، فإنهم يُخبرون أيضاً بأن عامة المدينة لم يروا واحداً من هؤلاء الآباء منذ اثنتى عشرة سنة. وبينما لا يكون الاختيار بناء على

المولد، وتكون العضوية فى المجموعة الحاكمة ديمقراطية بهذا المعنى، فإن الفجوة بين الحاكم والمواطن تكون شاسعة وكبيرة. إن هناك فيما يبدو ستة وثلاثين أباً وتابعاً، ويكون متأكد من الاتفاق من جانب الأتباع على الحقيقة العلمية وفائدتها الملائمة حتى إنه لم يفترض عدداً فردياً للبيت، أو يحاول أن يجعل الأغلبية ممكنة باستمرار. ما الذى يمنع عضواً من المجموعة الحاكمة من أن يحاول أن يستولى على السلطة، أى من أن يقدم الاختراعات الخطيرة إلى الدولة؟ ما الذى يمنع الناس من أن يسألوا الحكام فى أزمة وطنية؟ لا يخبرنا بكون سوى القليل عن هذه المسألة، إن هناك عنصراً من الإيمان فى بناء اليوتوبيا عنده كما هى الحال بوجه عام، فى الفكر اليوتوبى الحديث؛ إيمان قد يحافظ على تمييز ثلاثى بين الفلاسفة، والخبراء، والجمهور العريض. وتفترض المحافظة على هذا التمييز أن الخبراء يحترمون الفلاسفة، ويسترشدون بأرائهم، أو أن المعرفة تظل خاضعة للحكمة. وبناء على هذه الشروط لا يجمد الناس الذهن لنشر الشيوعية، أو لانشطار الذرة لتحطم العوالم؛ لأن المعرفة يجب أن تكون فى خدمة خير الإنسان. إن معرفة خير الإنسان قد تحتاج إلى معرفة بالعواطف أكثر مما يفترض بكون؛ غير أنه يزعم أنه يعرف على الأقل طرق الحياة التى يحميها مجتمع بنشاليم ويكفلها.

وسنفهم الآن بصورة أكثر وضوحاً دحض أفلاطون. تنتهى محاوره «كريتاس» فجأة عندما يدعو «زيوس» الآلهة كلها لكى يتحدث إليها فى مكان حيث تستطيع أن ترى كل عالم الصيرورة. لقد دعاها لكى تعاقب أطلانطا، وربما يعالج كلامه غير المكتوب ذلك العقاب، وتدمير أطلانطا. كما ينتهى عمل بكون بحديث، لكن الحديث معلوم وهو ليس عن تدمير شىء يصبح ويتلاشى، بل هو عن كيف يمكن تجنب التدمير. ولا يقدم زيوس هذا الحديث، ولكن الشخص الذى يقدمه هو فى الغالب إلهى. وهو يبارك الناس بطريقة تشبه طريقة المسيح، أو البابا، وتمتلك صحبته قوة «التكهن الطبيعى»، وينظر إلى البشرية بشفقة ورحمة. وقد أسس هو وأسلافه دولة حيث يرونها أيضاً، بيد أنها تجاوزت عالم الصيرورة. وهو يعرف أسرار

«زيوس»، وقد يرويها. ومع ذلك، فإن هناك بعض الأشياء التي لا يروونها، لأنه لا يستطيع لأن الفلسفة الطبيعية لا تستطيع أن تصدر عن الفلسفة السياسية إلا عندما يكشف الإنسان كيف يقلد الصاعقة.

تمثل الوسائل التي يرى بها أتباع بيت سليمان عالم الصيرورة في صورة حرية السفر. إن بنشاليم هي بالفعل مجتمع مغلق. يتبنى قيود السفر التي تناظر بصورة كبيرة، القيود الموجودة في محاورة «القوانين» لأفلاطون. إن السفر حسب المزاج، مع أنه ضروري من أجل الوصول إلى أطلانطا الجديدة، ممنوع في ذلك المجتمع حالما يصل المرء. وكما هي الحال في محاورة «القوانين» يستطيع الاحتكاك بالنقص أن يفسد حتى بنشاليم، ومن ثم فإن السفر مقتصر على ما هو أسمى وأكثر حكمة، ويُسمى في هذه الحالة «بتجار المعرفة». وبينما يبحث المسافرون الأفلاطونيون عن «الأشخاص الذين يوجههم الإله» الذين قد ينشأون ويتعرعون في بلاد فاسدة، وفي بلاد صالحة أيضاً، فإن المسافرين البيكونيين يبحثون عن المعرفة. ويفترض ذلك بالطبع أن العلم الأوروبي، العلم الذي يعتمد عند بيكون على الصدقة، قد يمتلك شيئاً لكي يعلم علماً يعتمد على سيطرة منظمة على الطبيعة. ومع ذلك فإن الأكثر حكمة قد يرى ويختار فوائد العلم العارض. وكما تميل بنشاليم إلى أن تصبح مجتمعاً كلياً، فإن علماً مقصوداً يأخذ كل ما يستطيع من علم عارض، وتُستبعد أخطار الفساد الخارجي.

ما الذي يحدث إذن للروح الإمبريالية والتجارية لتعاليم بيكون المؤقتة؟ عندما تكون بنشاليم ميسورة وغنية، فإنها تكون مجتمعاً كريماً يتقدم رويداً بصورة نسبية. وتستطيع عن طريق خلط العلم الشاب والمجتمع القديم أن تمزج ترفها بالبساطة والطاعة. وهذا المجتمع ليس مجتمعاً نربطه عادة بسمو التجارة، ويشبه قليلاً بريطانيا الجائعة والتجارية. ويبدو أن روح التجارة، وروح الإمبريالية لم يعدا بالفعل مطلوبين مع إثمار علم بيكون. إن العلم يمد بالتurf الذي يرتبط بالتجارة، وتجعل كلية بنشاليم الروح العدوانية للإمبريالية غير ضرورية.

بنشاليم مجتمع مسالم. وبينما لا يكون لدى بيكون بالتأكيد خرافات، فإنه يزعم أنه لا يقلد روما الجسورة، كما فعل ماكيافللى، بل يقلد ديانة مدنية أكثر مسالمة، أعنى ديانة أوزيريس المصرية. وفضلاً عن ذلك، فإن بنشاليم لم تكن فى حالة حرب من الناحية الظاهرية منذ سنوات كثيرة، لأنه يبدو أنها عرفت بقية العالم ببساطة عن طريق تجار المعرفة. ويسمى الملك الذى هزمت قواته أطلانطا القديمة سابقاً « ألقابين » Altabin (*) الذى يفترض فى مصدره اللاتينى أنه شامخ متين. لقد سمح لأعدائه بأن يعودوا إلى وطنهم بتعهد أن لا يحاربوا أطلانطا الجديدة مرة ثانية، وهو تعهد اعتقد ماكيافللى أنه مجنون، ويبدو أن بيكون نظر إليه على الأقل على أنه أحمق. لقد كان شامخاً بسبب حنكته السياسية وإنسانيته. وبعد ألقابين، ومع تأسيس بيت سليمان ظهر حكام معظمون ثلاث مرات، مفترضين عن طريق الصورة الأسطورية لهرمز تريسمجستوس Hermes Trismegistus (أى المعظم ثلاث مرات). كما أنهم كانوا شامخين بسبب الحكمة. ازدهرت فى ظل حكمهم قوة بنشاليم الحربية، بما فى ذلك حتى النيران التى لا تُخمد، والمدافع الأكثر عنفاً، ومحاكاة طيران الطيور، والسفن التى تبحر تحت الماء. ومهما كان ما يتم فعله عن طريق هذه الأدوات الفظيعة، فإنه لا توجد هناك إشارة إلى أن حكام بنشاليم قد استخدموها. لقد امتلكوها لأن بنشاليم مع ديانتها المدنية الغربية ويوتوبياها اللذية احتاجت إلى دفاعات قوية فى عالم عدوانى. لكن يبدو أن بنشاليم لم تدخل حروباً منذ ألقابين.

يمكن أن نرى بصورة أفضل ما حدث للروح الجسورة عن طريق الإشارة إلى المعالجتين الآخرين للمشكلة. إحداهما توجد فى مناقشة بيكون لأسطورة بيرسيوس Perseus فى «حكمة القدماء». ويفترض أن الحكاية تعالج حرباً، بيد أن معالجة بيكون مخصصة تماماً لحملة جهادية، ولا تقول شيئاً عن حرب دفاعية. ويبدو أن تأويل الحكاية هو فى الحقيقة وصف لحملة جهادية مسيحية، وحرب

(*) يطل فى الأساطير اليونانية، طالع قصته فى كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ١١٦ وما بعدها (المراجع).

دفاعية عن طريق خصوم المسيحية. إن الحرب هي حرب أقل واقعية من غزوة للهداية، تنتهى بانتصار على عقول الناس. وربما تكون المحاوراة حول الحرب المقدسة أكثر أهمية من معالجة هذه الحكاية، ولم تكتمل هذه المحاوراة من الناحية الشكلية، مثل كتاب «**أطلانطا الجديدة**». تبدأ المحاوراة بمناقشة حرب ضد الكفار، وعما إذا كانت هذه الحرب حرباً عادلة، وتنتهى بتوصيات بالحرب ضد «ما هو غير طبيعي». يفترض الشاك في المحاوراة، جليس الأمراء الذى يُسمى بـ «بوليو» Pol-lío، أنه إذا أراد المحاورون حرباً مقدسة بالفعل، فإنه يجب عليهم أن ينظموها من حيث إنها حملة ويجدوا باباً ملائماً يُسمى «أربان» Urban لكى يقودها، كما قاد «أربان» الحملة الصليبية الأولى. ويشير اسم «أربان» إلى الكلمة اللاتينية للمدينة، لكنه لا يعنى أى مدينة، بل المدينة الفاضلة، أى روما. كما يشير اسم سقراط المحاوراة، أى «إيبولس» Eupolis، إلى المدينة الفاضلة (لكن اليونان، وليس الرومان). إن الحملة التى يدافع عنها بكون، أى الحرب المقدسة الوحيدة التى يستطيع أن يدعمها، بالفعل هى الحملة التى قادتها المدينة الفاضلة، أو البلد المحكوم جيداً، سواء سُمى إيبولس، أو بينشاليم. وليس هناك ما يمنع إمكان أن تكون هذه الحرب المقدسة صراعاً مسلحاً بالفعل، ولكن الحرب المقدسة هى أساساً حملة لتخليص العالم من العادات والتقاليد المظلمة.

وفضلاً عن ذلك، فإن الحرب المقدسة تحل المشكلة التى أثّرت عدة مرات في كتاب «**حكمة القدماء**»: وهى مشكلة العلاقة بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة السياسية. لقد قام «أورفيوس» Orpheus برحلة إلى العالم الآخر لكى يستعيد زوجته «يوريدكى» Eurydice. وقام بإنقاذها، غير أنه نظر إليها باستعجال على أنه يقودها إلى النور (*). ثم عاد إلى الحيوانات، والحجارة، مبتعداً عن مجموعة النساء،

(*) كان شرط آلهة العالم الآخر أن لا ينظر أورفيوس إلى زوجته إلا بعد خروجه من العالم الآخر، لكنه عندما اقترب من النور استعجل ونظر خلفه ليتأكد من وجودها فعادت من جديد إلى العالم الآخر! وعاد هو إلى عالم الحيوانات والحجارة.. إلخ، طالع قصته فى كتابنا «معجم وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٧٢ - ٧٣ (المراجع).

وتغلب على الغابة بقيثارته. وكان ناجحاً فى ذلك، حتى غمرت نساء تراقيا موسيقاه بطنينهن المتمرد وقتلنه. ويقول بكون إن «أورفيوس» كان شخصاً «مدهشاً، وإلهياً تماماً». لقد كان «فيلسوفاً كاملاً». والفلسفة الكاملة تعنى بالنسبة لبيكون الفلسفة الطبيعية والسياسية. إن قوى الظلام تمثل الطبيعة، وقد سيطر «أورفيوس» بسبب صبره فقط على الطبيعة، وتغلب على «يوريدكى» التى تمثل الأشياء التى تعتنى بها الفلسفة. وقد سبب فشله فى أن يفعل ذلك مالىخوليا، أى عاطفة لا تناسب الفلسفة. ومع ذلك تغلب «أورفيوس» حتى فى مالىخوليا على القوى الغريبة الأخرى، والحيوانات، والحجارة، كما يؤسس أشخاص دولاً ومقاطعات. ومع ذلك، كان التغلب مؤقتاً، كما تؤسس الدول بدون أن يكون إكمال الفلسفة الطبيعية مؤقتاً. لقد كان طنين نساء تراقيا قويا للغاية بالنسبة لأورفيوس. وكانت نساء تراقيا أتباعاً لدينوسيسوس، ولم يمثلن الهوس فقط، ولكنهن مثلن أساساً الهوس الدينى. وهذا هو أكثر الانفعالات عنفاً وقوة، الانفعال الذى من المحتمل بصورة كبيرة أن يدمر الدولة.

ما الذى كان يحدث لو أن «أورفيوس» لم يكن متعجلاً غير صابر؟ هل سيحتفظ بيوريدكى، ومع ذلك يتغلب على الحيوانات والحجارة؟ وهل كان يجب عليه أن ينافس نساء تراقيا؟ ثمة ثلاث قوى غريبة فى الحكاية، وهى ترمز إلى الطبيعة (أى القوى الجهنمية)، والإنسان (أى الحيوانات والحجارة)، والشعائر الدينية التى خلقها الناس (أى نساء تراقيا). وربما يتم التغلب على القوتين الأوليين؛ أما القوة الثالثة فيجب تحطيمها وتدميرها. كما أن «يوريدكى»، التى يحبها الفيلسوف لابد أن ترمز إلى البشرية. والطريق الذى يسلكه «أورفيوس» يؤدى عن طريق التأمل إلى أسرار الطبيعة الأكثر غموضاً. ثم يرتد إلى المعرفة، آخذاً البشرية معه. ثمة غموض معين فى افتراض أن هناك تراثين للبشرية فى الحكاية، غير أن بكون لم يخترع الحكاية، وكان مضطراً إلى أن يأخذها كما وجدها، ويتضح أنه إذا كانت «يوريدكى» ترمز إلى الأشياء التى تهتم بها الفلسفة كما يقول بكون، فإنها

ترمز بالتالى إلى العلل الغائية ولا يمكن أن تتصل هذه العلل إلا بالبشرية فى تعليم
بيكون.

إن علم السياسة كما يقول بىكون فى موضع آخر علم سرى؛ لا لأنه يصعب
معرفة فقط، وإنما لأنه ليس مناسباً التفوه به. وهذا يعنى أنه بينما تكون المعرفة فقط
صعبة، فإن التعاليم أيضاً تكون مخجلة، بمعنى ما. والسبب فى أن المعرفة السياسية
مخجلة هو أنها قد تكون هدامة لكثير مما يعده الناس عزيزاً إذا لم يتم توصيله بعناية
وحرص. ولذلك يتحدث بىكون فى حكاية أخرى عن التجرد على أنه يعنى أسراراً
سياسية، وقد يفهم تجرد العروس والعريس المرجو فى كتاب «**أطلانطا الجديدة**»
على أنه خجل يرتبط بالسياسة. وهنا يشير بىكون إلى اهتمام «أورفيوس» بزوجه
الخاصة. فعند عودتها سيكسب (أو يحكم) البشرية. وبالتالي ليس من الممكن أن
تغمر صفارات نساء تراقيا قيثارته. وبمعنى آخر حالما تتحقق السيطرة على الطبيعة،
وهو هدف كلى، قد يوجد مجتمع كلى، ويمكن أن يكون للإنسان يوتوبياه.

مع أن مالىخوليا «أورفيوس» ليست، بالضرورة نتيجة يأسه وقنوطه. لقد قيل
لنا أن لأب بيت سليمان عيوناً كما لو كان شخصاً شقيقاً. وقيل لنا، فى عمل آخر،
وهو «**دحض الفلسفات**» بأن للفيلسوف أيضاً الذى كان يحاضر أمام مؤتمر عالمى،
عيون الشفقة على الإنسان^(٢٣). فلماذا يكون ذلك ضروريا داخل اليوتوبيا؟ يبدو
أن بىكون رأى شيئاً لم يره كل أتباعه. إنه يعتقد أن البشرية تستطيع أن تتحرر من
الخرافات الدينية القديمة. لكن لابد أن توضع مكانها مؤسسات مدنية، ولن تكون
هناك سوى قلة قليلة من الناس حرة بالفعل؛ لأن القلة القليلة من الناس يمكن أن
تكون حكيمة بالفعل. إن كلية العواطف البشرية التى يجب أن توجه بها الفلسفة
طريقها لا تؤدى فى فكر بىكون إلى استدلال خاصة طبيعية. وربما تكون هناك قيمة
كبيرة فى تخفيف حالة الإنسان، أى فى تقليل المرض والفقر. ومع ذلك يجب على
المرء أن يكون شخصاً شقيقاً رحيماً، يكون نصيبه مرغوباً فيه؛ لأن هناك شيئاً أكثر
أهمية لا يستطيع الإنسان أن يمتلكه، ربما يكون السعادة، وربما يكون الحكمة، وربما
يكون الله.

هوامش

1. Cf. opening of Francis Bacon, *Instauratio Magna with New Atlantis*, ed. A. B. Gough (Oxford: Blackwell, 1915) p. 13.
2. *Advancement of Learning*, II. vii. 2 (Paragraphing according to 5th Oxford edition, ed. W.A. Wright Oxford: Oxford University Press. 1900).
3. *Descriptio Globi Intellectualis*, in *Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D.D. Heath (Boston: Little, Brown, 1861-) VII, 313, *Holy War*, *Works*, XIII, 191 ff.
4. *Novum Organum*, I.48 and II.2; *Redargutio*, *Works*, VII, 52; esp. "Prometheus" in *De Sapientia Veterum* (The Wisdom of the Ancients), *Works*, XIII, 44 ff.
5. See especially *Cogitationes de Natura Rerum and Principiis atque Originibus*, *Works*. V, 203 ff. and 289ff. See also the fables of "Cupid" and "Coelum", in *De Sap. Vet.*
6. Cf. Shaftesbury, *Characteristics*, *Miscellany* II.2 (1732 ed., III, 69).
7. *Works*, II, 254; III, 31, 45, 77; VI, 327; IX, 211; XII, 119, 213, 275, 318; XIII, 124, 222. See also the fable of "Sphinx" in *De Sap. Vet.*
8. *Essays*, 55, "Honour and Reputation" (All essays are numbered according to the last edition edited by Bacon personally. He changed the numbering from earlier editions). See also *Works*, VI, 145; "Prometheus," in *De Sap. Vet*; *New Atlantis*, *passim*; *Novum Organum*, I. 129.
9. Alfred N. Whitehead, *Science in the Modern World* (New York: Macmillan, 1925), pp. 60ff.
10. *Novum Organum*, I. 79. 80, 120 ff; *New Atlantis*, *passim*.
11. See *Advancement of Learning*, I.
12. See especially *Historia Vitae et Mortis*, *Works*. III, 331-502.
13. See Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds* (a translation is

- printed in Dorothea W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought* (New York: Henry Schuman, 1950). pp. 243-45, 283, 285 ff); *Opere Italiane*, ed. G. Gentile (Bari: Laterza, 1925-27), I, 24 ff; II, 23, 86; *Eroici Furori* (in Michel's edition, with French translation, *Des Fureurs Heroiques* (Paris, 1954), 114, 2025-7, 311) Bacon, *Novum Organum*, I. 84, 92.
14. For the nine blind men see *Eroici Furori*, pp. 415 ff.; for passage on Columbus see *Cena de la Ceneri* in *Opere Italiane*, I, 24.
 15. "Peace among the willows" comes from Bacon's letter of October 10, 1609, to Toby Matthew, to whom Bacon was sending a part of the *Instauratio Magna*. It is conceivable that the letter bears on the intention of that work. The letter can be found in various collections of Bacon's writings.
 16. Probably the strongest statements of our ignorance of what to wish are in the *Redargutio*, Works, VII. See also *Novum Organum*, I. 70, 117, 120-22.
 17. See especially Essays 3, 17, 18; *Advancement of Learning*, II (Oxford ed.); J. Spedding, *Life and Letters of Lord Bacon*, prints the Advertisement touching the Establishment of the Church of England, which Bacon did not publish, I, 74ff. See also letters at I, 48; III, 48-50; V, 373.
 18. See Essay 29 and *True Greatness of the Kingdom of Britain*, Works, XIII, 231 ff. for imperialism as a duty, see the Latin translation of Essay 29 in *De Augments Scientiarum*, Works, III, 120; also see the piece about the Spanish war in *Life and Letters*, VIII, 191 ff. The statement about the middle way is from *De Sap. Vet.*, "Icarus".
 19. See, in general, the discussion of the architecture of fortune, in *Advancement of Learning*, II. xxiii. See also Essays 34, 36, 41 and the citations in n. 18.
 20. *De Sap. Vet.*, Works, XII, 427 ff. and XIII, 1ff.
 21. The phrase comes from the *Redargutio*, Works, VII, 93.
 22. Cf. *Novum Organum*, I. 122 with I. 128.
 23. Works. VII, 59.

قراءات

A. Bacon, Francis. New Atlantis.

Bacon, Francis. Wisdom of the Ancients. Preface, Fables 11 "Orpheus," 16 "Juno's Suitor," 26 "Prometheus".

Bacon, Francis. Essay 29 "Of the True Greatness of Kingdoms and Estates".

B. Bacon, Francis., Wisdom of the Ancients. Fables 1 "Cassandra," 5 "Styx," 7 "Perseus," 10 "Acteon and Pentheus," 6 "Pan," 12 "Colum," 22 "Nemesis," 24 "Dionysus," 28 "Sphinx."

Baco. Francis. History of the Reign of Henry VII.

Bacon, Francis. Advertisement touching on Holy War.

Bacon, Francis. Of the True Greatness of Britain.

Bacon, Francis. Essays 6 "Simulation and Dissimulation," 10 "Love," 11 "Of Great Place," 13 "Goodness and Goodness of Nature," 14 "Nobility," 16 "Atheism," 17 "Superstition," 19 "Empire," 41 "Usury," 51 "Factions," 55 "Honour and Reputation," 58 "Vicissitude of Things".

Bacon, Francis. Advancement of Learning, in Selected Writings, New York: Modern Library, 1955. BK II, pp. 345-78, section on "Civil Knowledge".

هوجو جروتئوس

(١٥٨٣ - ١٦٤٥)

هوجو جروتئوس Hugo Grotius مواطن من مواطني هولندا. كان جروتئوس رجل علم، ودبلوماسياً نشطاً، ومحامياً، وقاضياً، وباحثاً، ومدرساً، لكنه كان قانونياً في الأصل. لقد نظر إلى عمله العظيم «**قانون الحرب والسلام**» (١٦٢٥) على أنه رسالة قانونية، وليس رسالة في النظرية السياسية، ويميز، بوضوح، هدفه من حيث إنه هدف رجل قانون عن هدف أرسطو في كتابه «**السياسة**» من حيث إنه هدف عالم سياسى^(١).

ومع ذلك فإن عمل جروتئوس ليس فحسب رسالة في القانون الوضعي. وليس محصوراً - على الرغم من عنوانه - في معالجة قانون الحرب والسلام، أى ليس محصوراً في القانون الدولي كما نعرفه اليوم. فهو على العكس كما يشير عنوانه الفرعي رسالة عامة في «**قانون الطبيعة والأمم**»، وفي المسائل الرئيسية «**لللقانون العام**». وعلى الرغم من أنه صحيح أن جروتئوس يركز على قانون الحرب والسلام، فإنه يضع هذا الفرع الخاص من علم التشريع داخل إطار تحليل قانوني عام للقانون والحكومة.

وبقدر ما يكون تاريخ الفلسفة السياسية مهماً، فإن عمل جروتئوس ذو أهمية؛ لأنه، من جهة، نموذج ممتاز لتعاليم قانونية من حيث إنها تقابل التعاليم الفلسفية، أو اللاهوتية، في السياسة؛ ومن جهة ثانية، إنه نموذج رائع للأبحاث العديدة في القانون العام الطبيعي التي كتبها قانونيون ولاهوتيون في أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. (ومن الأمثلة الأخرى المهمة لهذه الأعمال: كتاب «**في القوانين والله من حيث إنه مشرع**» (١٦١٢)، الذي كتبه الإسباني «جزويت فرانسيسكو سوارز» (١٥٤٨ - ١٦١٧) Jesuit Francisco Suarez،

وكتاب: «**فى حرب الطبيعة والأمم**» (١٦٧٢) الذى كتبه القانونى الألمانى صموئيل بفسندروف S. Pufendorf ، وكتاب «**قانون الأمم**» (١٧٥٨) الذى كتبه الدبلوماسى السويسرى إميرك دى فاتيل Emmerich de Vattel. وقد تُقاس الأهمية العملية لهذه الأعمال بالواقعة التى تقول إن جروتىوس، وبفسندروف، وفاتيل، وآخرين كانوا ثقةً للسياسيين والمحامين، بما فى ذلك الآباء المؤسسين للولايات المتحدة.

إن الفكرة التى تقول إن الإنسان بطبيعته حيوان عاقل واجتماعى هى المبدأ الرئيسى لرسالة جروتىوس. يبدأ العمل بتأكيد صراع الدول القديمة من جديد بين مذهب كلاسيكى يدعو إلى اتباع العرف والتقاليد Conventionalism، وحق طبيعى كلاسيكى. وينسب جروتىوس وظيفة الدفاع عن المذهب الذى يدعو إلى اتباع العرف والتقاليد إلى «كارنيدز» Carneades (*) الذى كان رئيساً للأكاديمية المتأخرة فى أثينا. جعل «جروتىوس» «كارنيدز» يثبت أن الناس لم يفرضوا قوانين على أنفسهم إلا من أجل المنفعة وحماية الذات؛ وتختلف هذه القوانين بالضرورة من مكان إلى مكان، وأنه ليس هناك قانون للطبيعة؛ لأن كل الناس، إذا تحدثنا بدقة، تدفعهم رغباتهم الطبيعية نحو غايات لا تكون مفيدة فى نهاية الأمر إلا لهم، وأنه لا وجود بالتالى للعدالة التى تكون طبيعية للإنسان. ويقابل جروتىوس هذا المذهب الذى قبله الأبيقوريون أيضاً، بما يكون فى الأساس مذهباً رواقياً. أعنى أنه يبدأ بقبول القضية التى تقول إن الرغبة الطبيعية لم تدفع الناس، فى بداية حياتهم، إلا لى يحافظوا على وجودهم الخاص، من حيث إنه يتميز عن وجود تدفعه اللذة أو الألم. بيد أنه ينكر أن هذه الرغبة تكون الخاصة المحددة للإنسان. حقا إن الرغبة الأصلية للمحافظة على تكوين الإنسان الطبيعى هى فى الحقيقة بالنسبة لجروتىوس

(*) كارنيدز (٢١٤ - ١٢٩ ق.م) أشهر الشكاكين فى الأكاديمية المتأخرة أى الأكاديمية الجديدة، كما ذهب إلى روما وألقى خطبتين على الجمهور قدم فى الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق، ثم فند فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً، أبعدته روما خوفاً من العادات والتقاليد والأخلاق (المراجع).

حالة غريزية أو غير واعية لتحقيق طبيعة المرء الكاملة، أى أن ينمو ويتطور من حيث إنه موجود عاقل. إن الملكة العاقلة التى تحدد الإنسان؛ لأنها تميزه بدقة عن جميع الحيوانات الأخرى هى أكثر امتيازاً وطبيعية من أى من الرغبات الطبيعية الأصلية. والملكة العاقلة هى التى تدرك بدورها أن العدالة فضيلة أى أنها خيرة فى ذاتها ولذاتها، بصرف النظر عن أى اعتبارات للمصلحة الذاتية أو المنفعة. وهكذا يدفع الإنسان بصورة طبيعية إلى العيش فى المجتمع مع الآخرين؛ فهم يمتلكون الكلام والعقل بصورة طبيعية، ويميلون، بصورة طبيعية، إلى أن يسلكوا بصورة عادلة، حتى إذا صح القول بأن أناساً كثيرين لا يتبعون باستمرار وبالفعل طبيعتهم الحقيقية^(٢).

يفهم جروتويس الحق والمجتمع السياسى بالنسبة إلى هذا التصور المحورى للإنسان من حيث إنه حيوان عاقل واجتماعى. والحق، بمعناه **الأولى** هو ما يكون عادلاً، والحق مفهوماً على هذا النحو يكون له معنى سلبى وليس معنى إيجابياً، وفقاً لما يراه جروتويس، فهو ما ليس ظلماً. فما يكون غير عادل هو أى شىء يتعارض مع طبيعة المجتمع بين موجودات مزودة بالعقل. وهكذا لا يسلك الناس بصورة عادلة عند جروتويس الذى يقتبس من شيشرون وسنكا لكى يدعم قوله، إلا عندما يسلكون فى اتفاق مع انجذابهم الطبيعى إلى المجتمع، ورغبتهم فيه. فلما كانت سرقة ممتلكات الآخرين تحطم كل ثقة مثلاً، فإنها بالتالى تحطم المجتمع وهكذا تكون السرقة ضد النظام الطبيعى الذى ينتمى إلى الإنسان.

وهناك معنى **ثان** للحق هو أنه خاصية لأشخاص، أو يخصهم، ويشير باستمرار، إلى السلطة الصحيحة لامتلاك شىء أو فعله. وأنواع الحق هى الحرية أو السلطة على الآخر، أى سلطة السيد على العبد، وسلطة الأب على ابنه، والسلطة على الملكية. الحقوق فى كل حالة هى فى حقيقة الأمر قوانين موضوعية تحدد كيف تُمارس السلطة التى نتحدث عنها؛ ويعين قانون الطبيعة نفسه الحقفى بعض الحالات فقانون الطبيعة مثلاً يسمح للمرء أن يقتل لصاً يهرب بملكية سرقها، ما لم يكن من الممكن استعادة الملكية بطريقة أخرى. بيد أنه من المهم أن نلاحظ أنه بتقديم

هذا المعنى الثانى للحق الذى ينطبق بصفة خاصة على «الشخص» المجرى اعتقد كثير من القانونيين المعاصرين لجروتىوس أنه انصرف عن المعنى التقليدى، أو المعنى الرومانى للفظ «الحق». ولقد دار نزاع فى العصور الحديثة مؤداه أن تعريف جروتىوس الثانى للحق هو مبشر بالفكرة الحديثة الدقيقة عن «الحقوق» الذاتية التى تؤكد أن الشخص يمتلك «حقوقاً» ذاتية من حيث إنه ببساطة موجود بشري، وليس من حيث إنه يجسد صفات موضوعية معينة مثل صفات الحاكم، والأب، أو مالك الأرض. ومع ذلك حتى إذا كان الأمر هكذا، فإنه لا بد أن يقال أيضاً إن جروتىوس لا يمتضى سوى مسافة قصيرة نحو الفكرة الكاملة عن الحقوق الذاتية؛ أى نحو التأكيد الفلسفى المحدد لهذه الفكرة، وبالتالي للمذهب الفردى كما نعرفه فى العصر الحديث الذى يبدأ بتوماس هوبز الذى نُشر عمله الأساسى «المواطن» بعد عمل جروتىوس بأقل من عقدين.

والمعنى الثالث للحق هو القانون؛ أى القاعدة، أعنى قاعدة لفعل تجبر على ما هو صحيح، وتحمل معها بعض الجزاءات.

بعد أن يحدد جروتىوس ثلاثة معانٍ للحق، يقسم بعد ذلك الحق بمعنى القانون إلى نوعين هما: الحق الطبيعى، والحق الإرادى. يُعرّف النوع الأول؛ أعنى قانون الطبيعة، من جهة الطبيعة الجوهرية للإنسان من حيث إنه «إملاء لعقل صحيح يبين أن فعلاً، مثلما يكون مطابقاً أو غير مطابق لطبيعة عاقلة، يمتلك فيه خاصية الخسة الأخلاقية، أو الضرورة الأخلاقية، وبالتالي يكون هذا الفعل إما محرماً أو ممنوعاً عن طريق خالق الطبيعة، أى الله»^(٣). ولكن خشية أن نعتقد بسبب العبارة الأخيرة أن قانون الطبيعة نفسه يعتمد ببساطة على إرادة الله، فإن جروتىوس يقر فى المقدمة أن قانون الطبيعة يكون صحيحاً حتى إذا لم يكن هناك إله، أو إذا لم تكن شئون الناس ذات أهمية بالنسبة له. ويشكل هذا القول الذى يسلم جروتىوس باستمرار بأنه تجديفى إشارة مؤداه أن تدنيساً للقانون الطبيعى أمر يمكن تصوره بالنسبة لجروتىوس دون تحطيم مشروعيته الجوهرية بصورة ضرورية من حيث إنه قاعدة

للعقل بالنسبة لمخلوقات عاقلة. لكن حتى هذا القول الحذر، لأنه يفترض إمكان استقلال القانون الطبيعي عن اللاهوت الطبيعي، واللاهوت الموحى به، يفسره عدد من معاصري جروتوس بأنه يميز انسلاخاً صريحاً عن المذاهب الكلاسيكية والوسيطية. إن المسألة التي نهتم بها هنا هي أساساً أن افترض جروتوس لإمكان قانون طبيعي علماني لا يزال مفروضاً تماماً على الإنسان، يثير الجدل تماماً في بداية القرن السابع عشر على الرغم من أنه ليس فريداً. إن نظرية اعتماد الإنسان والنظام السياسي على النظام الإلهي لا تزال بالنسبة لمعظم القانونيين اللاهوتيين أيضاً، تشكل ماهية القانون الطبيعي.

يقدم جروتوس برهانين على وجود قانون الطبيعة. **الأول** قبلي؛ أعني به البرهان على الاتفاق الضروري لفعل أو لشيء ما مع الطبيعة العاقلة أو الاجتماعية للإنسان. وهذا البرهان على الرغم من أنه صعب للغاية هو أساس معرفة يقينية بما يكون الناس ملزمين به بطبيعتهم الذاتية، لأن هذا البرهان ينتقل بدقة عن طريق الاستدلال على هذه الطبيعة. أما **الدليل الثاني** فهو دليل بعدي؛ أعني أنه يسير عن طريق تقديم دليل على ما تعتقد كل الأمم، أو على الأقل عن طريق أناس متعلمين من كل الأمم المتحضرة أنه مفروض على كل الناس. وعند تطوير هذا الخط العام من البرهان يقتبس جروتوس من شيشرون النتيجة التي تقول إن «اتفاق كل الأمم على مسألة ما ينبغي أن يُنظر إليه على أنه قانون للطبيعة»، ويقتبس من أرسطو النتيجة التي تقول «لكي نجد ما هو طبيعي، لابد أن ننظر بين تلك الأشياء التي تكون وفقاً للطبيعة بحالة جيدة، ولا ننظر بين تلك الأشياء التي تكون فاسدة»^(٤). وفضلاً عن ذلك عند تطوير الخط البعدي من البرهان على مبادئ معينة من قانون الطبيعة يستشهد جروتوس بعشرين مثلاً وحجة أخذها من كتابات الفلاسفة القدماء، والمؤرخين، والشعراء، وعلماء البلاغة، واللاهوتيين، ومن الكتاب المقدس أيضاً. وبالقيام بذلك يقيم جروتوس حجته الخاصة على فكرة الإجماع العام، أو اتفاق الشعوب؛ لأنه كما يرى عندما يؤكد أشخاص كثيرون متعلمون وحكماء، ويمثلون

أيضاً أمّا مختلفة مثل: اليهود، واليونان، والرومان وغيرهم، المبادئ نفسها على أنها صادقة أو يقينية، فلا بد أن يرجع ذلك إلى «علة كلية». هذه العلة لابد أن تكون نتيجة صحيحة مستمدة من مبادئ الطبيعة نفسها عن طريق هؤلاء الأشخاص المتعلمين، أو تكون الاتفاق العام لبشرية متحضرة. وفي كل حالة يخدم هذا الدليل في أنه يؤكد أن ما يمكن اكتشافه من حيث المبدأ عن طريق البرهان القبلي يخص طبيعة الإنسان، والقانون، والمجتمع السياسى.

النوع الثانى من القانون إرادى. ويُقسم إلى قانون بشرى، وقانون إلهى. والقانون الإرادى ذو أنواع ثلاثة. **أولها:** القانون الذى لا يعتمد مباشرة على السلطة المدنية؛ وهو أقل شمولاً من القانون المدنى، ويشمل أوامر الأب، والسيد، وكل الأوامر المشابهة. **وثانيهما:** القانون البلدى أو المدنى الذى يصدر من السلطة المدنية، وينظم بالتالى علاقات الناس والأشياء داخل مجتمع سياسى معين. **وثالثهما:** قانون الأمم الذى يستقبل قوته الملزمة من إرادة الكل، أو إرادة أمم كثيرة. ولا يتميز قانون الأمم عن قانون الطبيعة عن طريق الموضوع، ولكن بسبب كونه قابلاً للتغيير، فى حين أن قانون الطبيعة غير ممكن التغيير، وبسبب كونه قائماً على الإرادة، وليس ببساطة على ما يتميز عن طريق العقل من حيث إنه يتفق مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية للإنسان. وقد تُفهم هذه التمييزات وأهميتها عن طريق مثال هو: مسألة المسؤولية عن الأفعال. ويقرر جروتىوس أنه وفقاً للقانون الصارم للطبيعة ليس ثمة شخص مسئول عن أفعال الآخرين، إلا فى حالة محدودة هى عندما يرث شخص ما ملكية شخص آخر. ومع ذلك فقد عدلَ قانون الأمم - أعنى القانون الذى طورته إرادة كل الأمم، أو أمم كثيرة - هذا المبدأ الصارم إلى نتيجة تقول إن كل رعايا مجتمع سياسى مسئولون عن ديون الحاكم، ويُنظر إلى ممتلكاتهم على أنها عهدة ملقاة عليهم لكى يفوا بالتزاماته. والسبب الذى يقدمه جروتىوس هو أنه إذا لم تكن هناك تنازلات، فإن الحكام لأنهم وحدهم المسئولون بالتالى عن أفعالهم سيتشجعون على أفعال متهورة، لأنهم معفون من الناحية العملية من امتلاك

ملكيتهم الخاصة التى يستحوذون عليها بوصفها مكافأة. ومن جهة أخرى، لا يُحرم أولئك الذين يدين لهم الحاكم بديونه بصورة غير عادلة من التعويض إذا لم يُفرض عبء على أملاك رعاياه.

فى مقابل تحليل جروتىوس المفصل والمحكم بصورة فائقة لطبيعة القانون وأنواعه، فإن معالجته للظواهر السياسية أكثر نوعية وخصوصية؛ مثل طبيعة المجتمع السياسى وأصوله، أو طبيعة السلطة السياسية وممارستها مختصرة جداً، وتعتمد اعتماداً كبيراً على سلطة الفلاسفة، والمؤرخين، والقانونيين، وغيرهم. فعندما يعرف جروتىوس القانون المدنى مثلاً، فإنه يشير إلى أنه ينبثق من السلطة المدنية، وإلى أن السلطة المدنية هى تلك السلطة التى تسيطر على النظام المدنى، أو الدولة، وإلى أن النظام الاجتماعى هو «رابطة كاملة من أجل الاستمتاع بالحقوق، ومن أجل المصلحة العامة»^(٥). وعندما يقدم جروتىوس معالجة أكثر امتداداً بصورة طفيفة للسلطة المدنية، فإنه يكتفى بقدر ما يكون معنى أو غاية النظام المدنى، أو الدولة مهماً، بأن يحيل القارئ إلى قضية تقول إن النظام المدنى هو «رابطة كاملة»^(٦). بيد أنه لا يقدم من الناحية العملية حجة مستقلة على ما نعينه بهذا بصورة دقيقة، ولماذا يكون الأمر كذلك. ويبدو أن السبب هو **أولاً**. أن جروتىوس من حيث إنه قانونى، أقل اهتماماً بهذه المسائل من مسائل تخص طابع القانون، لاسيما فى **علاقته** بعمليات السلطة المدنية؛ **وثانياً** أنه يقبل ببساطة فكرتين كلاسيكيتين عامتين هما:

١ - لا يستطيع الإنسان أن يحقق إمكانية طبيعته العاقلة والاجتماعية تماماً إلا داخل نظام مدنى.

٢ - الحكم من حيث إنه كذلك ضرورى وطبيعى للمجموعة المدنية مثلما تكون سيطرة العقل ضرورية وطبيعية للجسم البشرى.

تبين الطريقة التى يعالج بها جروتىوس السلطة المدنية وأجزاءها المسألة الأخيرة بصورة جيدة ورائعة، إذ إنه يعتمد أساساً على مفاهيم أرسطو وتميزاته، كما توجد فى كتابيه «**السياسة**» و«**الأخلاق**». ولذلك يقول جروتىوس إن السلطة المدنية لها

ثلاثة جوانب، أو ثلاثة أفرع: الفرع الأول يهتم بالصياغة العامة للقوانين، الدينية والعلمانية، ويُسمى «بالفرع المعماري»؛ لأنه يجسد الجانب الموجه من السلطة المدنية^(٧). ويهتم الفرع الثانى بالمصالح الخاصة للمجتمع التى تكون عامة فى طبيعتها. وهذه المصالح هى: شن الحرب، وعقد السلام والمعاهدات، وفرض الضرائب، وممارسة حق الهيمنة البارزة على ملكية المواطنين الخاصة. ويقول جروتىوس عن هذا الفرع إن أرسطو يسميه «بالفرع السياسى»، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، أو الفرع الذى «يتروى ويفكر ملياً فى» السياسات المحددة، وصياغة المراسيم المحددة. أما الفرع الثالث من السلطة المدنية فيهتم بالمصالح الخاصة للمواطنين، والخلافات الممكنة التى قد تنشأ بينهم. ووظيفتها من حيث إنها تقابل قوانين عامة مصاغة، أو التروى الذى يخص سياسات عامة معينة، أن تحكم فى نزاعات المصالح الخاصة عن طريق السلطة العامة. وتُسمى بالتالى الفرع «القضائى».

كما أن تصور جروتىوس لطبيعة السلطة الأسمى ومكانتها فى النظام المدنى يربطه بالتراث الكلاسيكى، ويفصله عن الفكرة الحديثة عن «السيادة» كما تظهر فى كتابات رجال مثل «هوبز». وعلى الرغم من أن السلطة الأسمى تُعرف فى البداية بأنها السلطة التى لا تخضع أفعالها للضبط القانونى لسلطة أخرى، ولا يمكن بالتالى أن تعد باطلة عن طريق عمل إرادة بشرية أخرى، فإنه صحيح أيضاً أن كل مجتمع سياسى وبالتالى سلطته الأسمى يخضع لتحديدات يضعها قانون الطبيعة، وقانون الأمم. كما يرى جروتىوس أن أصل القانون المدنى هو ذلك الإلزام الذى ينشأ من القبول والرضا؛ لكن لما كان الإلزام الذى ينشأ من القبول والرضا يستمد قوته من قانون الطبيعة، لاسيما ذلك الجزء من القانون الذى يملى على الناس أن يعيشوا فى مجتمع مدنى، وتوجههم قواعد العدالة، فإن الطبيعة نفسها قد تُعتبر «الجنة العظيمة» للقانون المدنى. كما أنه يقول إن أولئك الذين يرون أن معيار العدالة الذى يمكن أن ينطبق فى حالة الأفراد يمكن أن ينطبق على أمة ما أو على حاكم ما، مخطئون. ووجهة النظر هذه ليست إلا تطبيقاً معيناً لنظرية خاطئة عن

القانون، تفشل فى أن ترى أن القانون لا يؤسس ببساطة على المنفعة وإنما على العدالة الطبيعية أيضاً^(٨).

على الرغم من أنه صحيح أنه مفيد أو خير فى حالة معظم الدول لأولئك المحكومين ذلك الذى يكون الاعتبار الأولى فى الحكم عما إذا كانت السلطة الأسمى مكونة بصورة ملائمة، فإن ذلك لا يعنى أن السلطة الأسمى تنحصر أساساً، فى المحكومين، أو أن هناك علاقة اعتبار متبادل بين الحكام والمحكومين. فعلى العكس، يعنى امتلاك السلطة الأسمى فى الملكية مثلاً امتلاك الحقوق والسلطات التى تكون جوهرية لوظيفة الحكم. ومن الممكن تماماً بالطبع أن الملك قد يسيئ تفسير تلك الحقوق ويسئ استخدام تلك السلطات. غير أن جروتىوس يعارض، بشدة، النتيجة التى تقول إن للشعب حقاً بصورة آلية لأن يولى السلطة الأسمى، أو يخلع الحاكم. وهكذا لا يوجد الحق العام للثورة، وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقول: لما كانت غاية المجتمع المدنى هى السكينة والهدوء، فإن هذه الغاية تفوق بالضرورة حتى حق المرء ضد سوء استخدام السلطة عن طريق الحاكم. وبالتالي فإنه يجب تحمل جموح السلطة الأسمى باستمرار، حتى على الرغم من أنه لا ينبغى على المرء، إذا كان ذلك ممكناً، أن يقوم بأفعال ضد قانون الطبيعة حتى إذا أمرت بها السلطة الأسمى. وهنا يرجع جروتىوس إلى سلطة العهد القديم عندما يقتبس من شيشرون الذى يقول «يبدو السلام بالنسبة لى بأى شروط بين المواطنين أكثر فائدة من الحرب الأهلية»^(٩).

يحاول جروتىوس باستمرار أن يميز بين طبيعة السلطة الأسمى فى ذاتها، والامتلاك المطلق لها. ولذلك يتم فى بعض الحالات، ولاسيما فى حالة الملكية الوراثية المطلقة تقلد السلطة الأسمى عن طريق حق التملك التام. وهذا يعنى أنه عندما يتحول شعب محكوم هكذا من ملك إلى آخر، فإنه لا يكون هناك إذا تحدثنا بدقة تحول للأفراد، ولكن للحق الدائم لحكمهم فى مجموعهم من حيث إنهم شعب. بيد أنه فى حالات أخرى - ربما فى أغلب الحالات فى الواقع - لا يتم تقلد السلطة الأسمى بصورة مطلقة. وهذه هى حالة الملك الذى تكون له السلطة

الأسمى؛ لأنها تُمنح له عن طريق إرادة الشعب. ومع ذلك حتى في هذه الحالة تكون الممارسة الفعلية للسلطة الأسمى مطلقة وتامة حالما تُمنح.

السلطة الأسمى هي من حيث المبدأ وحدة، أو لا يمكن أن تنقسم، وتتكون من أجزاء أحصيناها سابقاً وهي تشمل الفروع الثلاثة للسلطة المدنية. ومع ذلك هناك في حقيقة الأمر أمثلة تاريخية عديدة تُقسم فيها السلطة الأسمى. والمثال الملحوظ هو روما في ظل الأباطرة، حيث حدث أن إمبراطوراً أدار الشرق، وإمبراطوراً آخر أدار الغرب، وأن ثلاثة أباطرة حكموا الإمبراطورية كلها في تقسيمات ثلاثة. وقد يحدث نمط مختلف من التقسيم عندما يحتفظ شعب ما لنفسه بسلطات معينة، ويمنح السلطات الأخرى للملك بصورة مطلقة. وهكذا أكد مجلس الشيوخ في عهد «بروبوس» Probus (*) في روما القوانين التي سنّها الأباطرة، واطلع على الدعاوى أمام المحكمة العليا، وعين نواب قناصل، وحول موظفين عسكريين إلى قناصل. ومع ذلك هناك نمط ثالث من التقسيم مقتبس من التفسير الذي ورد في محاورة أفلاطون «القوانين» حيث كان ملوك هذه الدول ملزمين بأن يحكموا طبقاً لنصوص القوانين التي وضعت من قبل - لأن «الهيراقليين» (***) Heraclids أسسوا أرجوس Argos ، وميسيني Messene وأسبرطة.

وأخيراً يتبع جروتوس بوجه عام فكرة أرسطو التي تقول إن النظام المدني يتغير عندما تتغير السلطة الأسمى من نوع إلى آخر، كما عندما يكون هناك تغير من الأرستقراطية إلى الديمقراطية، أو الديمقراطية إلى الملكية، بيد أنه يميز هذه القضية «السياسية» عن القضية القانونية الخاصة بكيف ترتبط الحكومة ببعضها ببعض من جهة تعريف السلطة الأسمى.

يجب علينا الآن أن ننظر باختصار إلى تطبيق جروتوس للمبادئ العامة المبينة

(*) ماركوس بروبوس إمبراطور روماني (٢٧٦ - ٢٨٢) رفعه الجنود إلى العرش فغزا فرنسا، وأحمد عدداً من الثورات ثم تمرد عليه الجنود فقتلوه (المراجع).

(**) الهيراقليون: هم أبناء هرقل وسلالته في الميثولوجيا اليونانية (المراجع).

سابقاً على مسألة الحرب العادلة التي هي الموضوع الرئيسى فى نظريته الخاصة بالقانون العالمى.

إن السؤال الحاسم هو عما إذا كان يمكن أن تكون الحرب عادلة بحق باستمرار. ويرد جروتىوس على هذا السؤال بالإيجاب مقدماً حججاً من المبادئ العامة لطبيعة الإنسان والمجتمع، ومدعماً هذه المبادئ باقتباسات مستفيضة من التاريخ، مقدسة وعلمانية؛ أى من الحق العام، ومن القانون الإرادى الإلهى (أى من الكتاب المقدس). وفحوى حجته هو أن القانون الطبيعى، والقانون الإرادى الإلهى، لا يحرمان كل استخدام للقوة، بل يحرمان ذلك الاستخدام للقوة الذى يتعارض مع مبادئ المجتمع، أعنى الذى يحاول أن يأخذ حقوق أو ممتلكات الآخر. ولذلك قد تُشن الحرب بصورة عادلة، ولكن لكى تحقق فقط، أو ترسخ من جديد الغاية الطبيعية للإنسان التى تكون السلام أو حالة الحياة الاجتماعية الهادئة المطمئنة، ولا تكون من أجل تعظيم للذات شخصى أو جماعى. غير أن هذا النوع من التعريف لمجال الحرب العادلة من حيث إنها تقابل الحرب الظالمة تعريف عام أكثر مما ينبغى لدرجة أنه لا يصلح أن يكون مرشداً بصورة فعالة. ولذلك يجب على جروتىوس أن يقدم بتفصيله المعتاد المقولات المتنوعة للحرب العادلة، والحرب الظالمة.

بالنسبة للحروب العادلة، فإنها تندرج فى مقولتين عامتين هما: تلك الحروب التى تُشن دفاعاً عن النفس والملكية، وتلك الحروب التى تُشن لكى تلاحق الأضرار، وتوقع العقوبات المستحقة. وتتطلب معالجة المقولة الأولى من جروتىوس أن يدخل فى مناقشة مُحكمة جداً لأصل الملكية وأنواعها؛ لأنه عن طريق معرفة ما الذى يخص شخصاً ما، يستطيع المرء أن يقرر متى تكون الحرب عادلة. وتتطلب معالجة المقولة الثانية منه أن يبين طبيعة العهود، والعقود، والوعود؛ لأنه عن طريق معرفة ما الذى يُدان به لشخص ما، يستطيع المرء أن يقرر متى تكون الحرب عادلة من جهة هذه المسائل.

ومن المفيد عمليا من أجل توضيح نظرية جروتوريوس عن الحرب العادلة أن ننظر إلى حجته التي تخص تطبيق قانون الطبيعة على حالات حيث لا يضر غزو حاكم حاكماً معيناً بصورة مباشرة. إن المبدأ الحاكم، كما يقول جروتوريوس، هو أن الحكام أحرار في أن يخدموا مصالح المجتمع البشرى عن طريق معاقبة أولئك الذين «ينتهكون قانون الطبيعة بصورة زائدة عن الحد» حتى على الرغم من أنه لا يقع ضرر مباشر على أولئك الذي يحددون العقاب. ويستمد جروتوريوس هذا المبدأ من الواقعة التي تقول إن أولئك الذين يتقلدون السلطة المدنية لا يخضعون لسلطة قانونية أخرى، على الرغم من أنهم ملزمون بأن يلاحظوا قانون الطبيعة ويدعموه حيثما كان ذلك ممكناً. ثم يقتبس من «سنكا» النتيجة التي تقول إنه «إذا لم يهاجم شخص ما بلدى أنا، لكنه على الرغم من ذلك كان عبئاً ثقيلاً على بلده هو، وعلى الرغم من أنه ينفصل عن شعبى، فإنه يضايق شعبه هو، فإن تحقير العقل هذا لا يفصله، مع ذلك عنا». ويقتبس حجة أرسطو على القضية التي تقول إن الطبيعة تقر الحرب ضد الأشخاص البرابرة بحق؛ أعنى أن «حرب الحضارة» عادلة إلى أقصى حد. وبقبول هذا الموقف، يحتج جروتوريوس بوضوح على كتاب القرنين الخامس عشر والسادس عشر أمثال: فرانسيسكو فكتوريا الذى ذهب إلى أن من يحدد العقوبة لابد أن يعانى من ضرر فى شخصه هو، أو فى دولته، أو يكون لمن يهاجمه حق إقامة القانون عليه^(١٠). إن الاختلاف الأساسى - وهو اختلاف يربط جروتوريوس بكتاب العهد الكلاسيكى القديم أكثر من أى من المحدثين مثل هوبز أو أى من اللاهوتيين مثل فكتوريا - هو أن سلطة العقوبة عند جروتوريوس ليست مستمدة من سلطة القضاء فحسب، وإنما من قانون الطبيعة نفسه أيضاً.

ظهر كتاب جروتوريوس كما لاحظنا قبل كتاب توماس هوبز «فى المواطن» (١٦٤٢) بأقل من عقدين، لكن على الرغم من هذه الأسبقية فى الزمان، وعلى الرغم من الاتفاق الظاهرى فى الاستخدام العام لمفهوم «قانون الطبيعة»، فإن الحقيقة هى أن جروتوريوس لا يزال ينظر أساساً إلى علوم العهد القديم، فى حين أن

هوبز يشرع بصورة واضحة في بناء ما هو جديد. إن عدم الاتفاق الأساسي يخص السؤال عما إذا كان الإنسان حقاً بطبيعته حيواناً عاقلاً واجتماعياً؛ وفي العودة إلى هوبز نعود إلى الشخص الذي ينكر المعتقدات والأنظمة المأثورة، والذي يؤكد ماهية وجهة النظر الحديثة عن الإنسان والقانون الطبيعي.

هوامش

1. Hugo Grotius, The Law of War and Peace, Prolegomena, 57; II. ix.8.
2. Ibid., Porlegomena, 3-10, 16-30; I.ii. 50.
3. Ibid., i. 10.
4. Ibid., 12.
5. Ibid., 14.
6. Ibid., iii, 7.
7. Cf. Aristotle Ethics VI. viii, which Grotius eites.
8. The Law of War and Peace, Prolegomena, 15-23.
9. Ibid., I.v. 19.
10. Ibid., II. xx. 40.

قراءات

The best text of The Law of War and Peace is the translation of Grotius' work prepared as part of the series titled, "Classics of International Law," sponsored by the Carnegie Endowment for International Peace. The translation, by Francis W.Kelsey, is complete and was published in 1925 by the Clarendon Press, Oxford.

- A. Grotius, Hugo. The Law of War and Peace. Prolegomena, secs I, 2, 5-22, 28, 30, 39-42, 45-50, 57-58; bk I, chap. , secs 1-13; chap. ii, sec. 1; chap. iii,sec. 5, par. 7-sec. 7, sec. 8, pars 1-6, 13-14, sec. 9, secs 13-14, sec. 16, par. 1, sec. 17, sec. 24; chap. iv, sec. 1, par. 3, sec 2, par. 1, sec. 7, pars 1-2.
- B. Grotius Hugo. The Law of War and Peace. Prolegomena; bk 1, chap. i; chap. ii, secs 1-4, 6; chap. iii, secs 1-9, 13-17, 24; chap. iv; bk II, chap. i, sec. 1, pars 1-2, secs 2-3, sec. 11, sec. 17; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1-4; chap. v, secs 1-5, 7-9, 27-29; chap. viii. sec. 1; chap. x. sex. 1; chap. xi, secs 1-3; chap. xii, secs 7-12; chap. xiv, secs 1-6,9; chap. xv, secs 1-3; chap. xx, secs 1-4, 18, 40, 48; chap. xxii, secs 1-3, 11; bk III, chap. i, secs 1-3; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1, 4, 6.

توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

قدم توماس هوبز T. Hobbes فلسفته السياسية بصورة موضوعية فى ثلاثة كتب هى: «مبادئ القانون» (١٦٤٠)، و«فى المواطن» (١٦٤٢)، و«التين» (١٦٥١). وتتعلق الاختلافات الأكثر وضوحاً بين الكتب بتطور النظرية اللاهوتية وإحكامها فى الكتب الأخيرة.

يمكن أن ننظر إلى قصد هوبز على أنه مزدوج:

- ١- وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسية، لأول مرة، على أساس علمى.
- ٢- المساهمة فى تأسيس سلام مدنى ومودة، وفى إعداد البشرية لكى تفى بواجباتها المدنية. وهذان المقصدان: النظرى والعملى، مرتبطان ارتباطاً وثيقاً فى ذهن هوبز.

ويوحد هوبز هذا المقصد الأخير؛ أى المقصد المدنى أو الحضارى، بتراث الفلسفة السياسية الذى يرتبط باسم: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وبلوتارك، وشيشرون. ومع ذلك أخفق التراث كله، كما يرى هوبز، فى بحثه عن الحقيقة، وفى عجزه على أن يقود الناس نحو السلام. وقد أعد ماكيافللى، ثم يكون، لانسلاخ هوبز الأكيد عن التراث بصورة حاسمة. لقد أخفق الكلاسيكيون، كما يرى ماكيافللى، لأن هدفهم كان بعيداً جداً. لأنهم أقاموا مذاهبهم السياسية على اعتباراتهم لطموحات الإنسان العليا، وحياة الفضيلة والمجتمع المكرسة لترقية الفضيلة، لقد نظروا إلى أنفسهم على أنهم عديمو الفائدة، كما يقول بيكون، لقد سنوا «قوانين خيالية لدول خيالية». وتكمن «واقعية» ماكيافللى فى تقليل وع من شأن معايير الحياة السياسية، فلم يأخذ كمال الإنسان على أنه هدف للحياة السياسية، بل أخذ الأهداف الدنيا التى يسعى إليها بالفعل معظم الناس، ومعظم المجتمعات معظم الوقت على أنها هدف لها فمن المحتمل أن تتحقق الخطط

السياسية التي تُصاغ بناء على دوافع الإنسان الدنيا، ولكن الأكثر قوة، أكثر مما تتحقق يوتوبيا الكلاسيكيين. ومع ذلك فقد وضع هوبز بعناية كبرى وتفصيل، على خلاف ماكيافللي، قواعد لقانون أخلاقي، أو قانون طبيعي، قانون طبيعي من حيث إنه قانون ملزم أخلاقيا، يحدد أغراض المجتمع المدني. غير أنه فصل، متبعاً «واقعية» ماكيافللي، نظريته عن القانون الطبيعي عن فكرة كمال الإنسان^(١). لقد حاول أن يستنبط القانون الطبيعي مما هو أكثر قوة في معظم الناس معظم الوقت: ليس العقل، وإنما الانفعالات. وبسبب ما نظر إليه هوبز على أنه اكتشاف الجذور الحقيقية للسلوك البشري، ومعرفته بالطبيعة البشرية، وطريقته العلمية في الانتقال، فقد اعتقد أنه نجح حيثما فشل الآخرون كلهم، أي أنه الفيلسوف السياسي الحقيقي الأول^(*). وطبقاً لهذه الاعتقادات أوصى بأن تقرر كتبه في الجامعات من حيث إنها معتمدة وموثوق بها، وتهاجم باستمرار نظريات أرسطو «التي تكون آراؤها في هذا العصر، وفي هذه الأجزاء ذات سلطة أعظم من أي كتابات بشرية أخرى» مدمرة وزائفة^(٢).

تعنى المعرفة العلمية بالنسبة لهوبز المعرفة الرياضية، أو المعرفة الهندسية. وكتب يقول إن الهندسة هي حتى الآن العلم الوحيد الذي حقق نتائج لا يمكن الشك فيها. وقد استخدم هوبز لفظ هندسة أحياناً ليشير إلى كل العلوم الرياضية، ودراسة الحركة والقوة، والفيزياء الرياضية، بالإضافة إلى دراسة الأشكال الهندسية. وتنتقل الفلسفة، أو العلم، بإحدى الطريقتين:

١- بالمنهج التركيبي، أو «بصورة تركيبية» عن طريق الاستدلال من العلل الأولى والموجدة لكل الأشياء إلى معلولاتها الظاهرة أو ٢- بالمنهج التحليلي، أو «بصورة تحليلية»، عن طريق الاستدلال من معلولات ظاهرة، أو وقائع، إلى علل

(*) ومن هنا قال عنه ميشيل أوكشوت «لقد أراد هوبز أن يكون إقليدس علم السياسة» أي أنه يصل فيها إلى يقين الرياضية - راجع كتابنا «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص ٣٧ طبعة دار التنوير بيروت «المراجع».

ممكنة لوجودها. ويعرّف هوبز المبادئ الأولى لكل الأشياء بأنها الجسم، أو المادة، والحركة، أو تغير المكان: «فكل جزء من الكون جسم، وما لا يكون جسمًا، لا يكون جزءًا من الكون، ولأن الكون كل، فإن ما لا يكون جزءًا منه يكون عدماً...». يبدأ المرء وفقًا للحالة التركيبية، أو الهندسية، للانتقال بقوانين الفيزياء بوجه عام، ويستنبط منها الانفعالات؛ أى علل سلوك الأشخاص الأفراد، ويستنبط من الانفعالات قوانين الحياة الاجتماعية والسياسية. ومع ذلك يصل المرء إلى تعريفات كافية للمبادئ الأولى نفسها عن طريق المنهج التحليلي، أى تحليل التجربة الحسية.

المنهج التحليلي مهم بصفة خاصة بالنسبة للفلسفة السياسية. لأن هوبز توقع أن يكون العلم الأخلاقي والمدنى الذى وضعه لن تكون لديه القدرة على إقناع الطبيعيين فحسب، بل أيضًا أى شخص «لا يزعم سوى أنه يستدل بصورة كافية على أنه يحكم أسرته الخاصة». وهذا التوقع معقول لأن الوقائع التى يقوم عليها تحليله هى أمور يعرفها كل الأشخاص العاديين عن طريق التجربة. ويدعو هوبز قارئه لأن يختبر صدق ما كتبه بأن ينظر فى نفسه، وينظر فيما إذا كان ما يقوله هوبز عن الانفعالات، والميول الطبيعية للبشرية تنطبق عليه؛ ثم يتعلم أن «يقرأ» نفسه ويعرفها؛ ويستطيع عن طريق تشبيه الانفعالات والمواقف أن يقرأ انفعالات كل الأشخاص الآخرين وأفكارهم. وعلى الرغم من أن تصور هوبز للمنهج العلمى قد أثر على صياغاته، وتمثله، وتحليله للتجربة البشرية، فإنه يشير إلى أنه لا يجب أن ننظر إلى تصوره للعلم، وإنما إلى فهمه للتجربة العامة التى تسبق ما هو علمى لكى نحدد حقيقة فلسفته السياسية وأهميتها. إنه يفترض أن كفاية أحكامه وصحتها، أو استبصاراته، عما تكون التجارب البشرية الأساسية، يمكن تأملها وفهمها باستقلال عن فيزيائه^(٣).

يجب أن يفهم السلوك البشرى كما يرى هوبز أساسًا عن طريق سيكولوجيا آلية عن الانفعالات^(٤)، تلك القوى الموجودة فى الإنسان التى إن جاز التعبير تدفعه من الخلف؛ إنه يجب ألا يفهم عن طريق تلك الأشياء التى يمكن تصورها بأنها

تجذب الإنسان من الأمام، أى غايات الإنسان، أو ما تكون بالنسبة لهوبز موضوعات الانفعالات. ويقول هوبز إن موضوعات الانفعالات تتنوع حسب تكوين الشخص وتربيته، ومن السهل جدا أن تختفى. وفضلاً عن ذلك، فإن الخير والشر - وهما الكلمتان اللتان يصف بهما الناس موضوعات رغباتهم ونفورهم - نسيان، بصورة دقيقة، أى يرتبطان بالشخص الذى يستخدمهما، «ليس هناك شيء بسيط ومطلق؛ أى ليست هناك أى قاعدة عامة للخير والشر، حتى إنه يؤخذ من طبيعة الأشياء ذاتها...». إن ما يعنيه الناس بالفعل عندما يقولون عن شيء إنه خير هو أنه يحقق لهم لذة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول أنه لما كانت الانفعالات تنشأ من الأفعال، فإن الناس ترشدتهم خيالاتهم وآراؤهم عما هو خير وشر؛ إلا أن الأفكار لا تضبط الانفعالات؛ فعلى العكس «الأفكار بالنسبة للرغبات، مثل الكشافة، والجواسيس، تتجول فى الخارج، وتحاول أن تجد الطريق إلى الأشياء المرغوب فيها»^(٥).

كان هوبز على اتفاق مع التراث الذى انبعث من سقراط، واشتمل توما الإكويني، والذى يرى أن أهداف الحياة الأخلاقية والسياسية وطابعها تتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ومع ذلك حدد الطريقة التى تضع بها الطبيعة المعايير للسياسة بصورة تختلف تماماً عن التراث؛ أعنى عن طريق بناء نظرية عن «حالة الطبيعة». ونظرية حالة الطبيعة المستمدة كما يقول هوبز من انفعالات الإنسان هى طريقة لمعالجة المشكلة السيكلوجية القديمة، وهى مشكلة ذات أهمية حاسمة بالنسبة للفلسفة السياسية وهى: هل الإنسان بطبيعته اجتماعى وسياسى؟ ينكر هوبز أن الإنسان بطبيعته سياسى واجتماعى^(٦). وتتضح أسباب هذا الإنكار عن طريق نظرية حالة الطبيعة، تلك الحالة قبل السياسية التى عاش فيها الناس بدون حكومة مدنية، أو بدون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف.

إذا لم يكن الإنسان بطبيعته سياسيا واجتماعيا، فإن كل المجتمعات المدنية لابد أن تنشأ بالتالى من حالات الطبيعة فيما قبل الاجتماعية وقبل السياسية؛ أعنى لابد

أن توجد حالة الطبيعة بين أسلاف كل الأشخاص الذين يعيشون الآن فى مجتمع مدنى. ولا يعتقد هوبز أن هذه الحالة توجد فى كل أنحاء العالم، لكنه يقول إنها كانت موجودة بالفعل فى أماكن كثيرة من أمريكا «فى هذا العصر» أثناء الحروب الأهلية، وبين أصحاب سيادة مستقلين. ومع ذلك فإن المسألة التاريخية ليست ذات أهمية كبيرة بالنسبة لهوبز. إن حالة الطبيعة مستمدة من انفعالات الإنسان؛ فالمقصود بها أن تكشف وتوضح ماذا عن الميول الطبيعية للإنسان التى يجب أن نعرفها لكى نكون النوع الصحيح من النظام السياسى. إنها تخدم أساساً فى تحديد الأسباب، والأغراض، أو الغايات، التى من أجلها يكون الناس مجتمعات سياسية. وعندما تُعرف هذه الغايات، تصبح المشكلة السياسية هى كيف يُنظم الإنسان والمجتمع لكى يحقق الغايات بصورة أكثر فاعلية.

تُرى ماذا تكون حالة البشر إذا لم يكن هناك مجتمع مدنى؟ كيف يرتبط الناس بعضهم ببعض؟ يرى هوبز أن الناس متساوون فى ملكات الجسم والعقل بصورة أكبر مما هو معروف من قبل. والمساواة الأكثر أهمية هى القدرة المتساوية التى يمتلكها كل الناس لأن يقتل بعضهم بعضاً. وهذه أكثر أهمية؛ لأن الاهتمام الأكبر للناس هو المحافظة على الذات، والمحافظة على الذات هى بدورها أكثر أهمية؛ لأن الخوف من الموت العنيف هو الانفعال الأكثر قوة. وتؤدى المساواة فى القدرة إلى المساواة فى الآمال، والمساواة فى المنافسة بين الناس؛ بين أولئك الذين يرغبون الأشياء نفسها. ويقوى هذا العداء الطبيعى عن طريق انعدام الثقة، أو فقدان الثقة، فالناس بدون حكومة توجد لديهم بالنسبة لبعضهم البعض الآخر كما هو متوقع، الرغبة فى أن يحرم كل واحد الآخرين من جميع الخيرات (بما فى ذلك الحياة) التى يمتلكونها، حتى إن كل واحد يندفع إلى التفكير فى التغلب على الآخرين لكى لا تكون هناك قوة يكون فى إمكانها أن تهدد أمنه. ويقول هوبز خلافاً لما قيل «فى كتب فلاسفة الأخلاق القدماء» إن السعادة، أو الهناء، تكمن فى تقدم مستمر للرغبة من موضوع إلى آخر. وطالما أن الأمر كذلك، فإن ما يبحث عنه الناس

باستمرار هو وسيلة تضمن الطريق لرغباتهم المستقبلية. ولا يبحث الناس عن الحصول على أشياء فحسب، وإنما يبحثون أيضاً عن ضمان حياة ترضيهم. ولذلك فإننى كما يقول هوبز «أظاهر فى بداية الأمر بميل عام للبشرية، أى رغبة دائمة وقلقة لقوة إثر قوة، لا تتوقف إلا بالموت»^(٧).

وتتعد مشكلة الحياة المدنية بصورة أكبر عن طريق وجود حب المجد فى طبيعتنا، أو الزهو، أو الكبرياء. ويسمى هوبز كل اللذات اللاجسمية، أو اللاحسية بلذات العقل. وكل لذات العقل مستمدة بصورة مباشرة أو غير مباشرة من «التباهى والفخر». ويقوم التباهى والفخر على الآراء الجيدة التى يستقبلها الإنسان، أو تكون له عن نفسه، أو عن قوته. وتقوم الآراء باستمرار على مقارنات بالآخرين وكل شخص يرغب فى أن يقدره الآخرون كما يقدر نفسه ويصبح بالتالى بسبب علامات الازدراء، والخط من قدره، على استعداد تام لأن يدمر أولئك الذين يقللون من شأنه. وحتى عندما يجتمع الناس من أجل اللذة، فإنهم يبحثون عنها فى الغالب عن طريق تلك الأشياء التى تثير الضحك. ويقول هوبز إن الضحك يسببه غبطة مفاجئة، استحسنها فعل مفاجئ من أفعال المرء الخاصة، أو «يسببه الوعى بشئ مشوه وقبيح فى الآخر، عن طريق مقارنة نستحسنها نحن بصورة مفاجئة». ولا يخفف هذه الصورة الكئيبة أى إشارة إلى إحساس بالشرف أو النبل. فالشرف والعار هما عند هوبز إذا فهما جيداً ليسا لهما صلة بالعدالة أو الظلم. فالشرف ليس شيئاً سوى اعتراف بقوة شخص ما؛ أعنى بسموه وتفوقه، لاسيما قوة المرء على أن يساعدنا أو يلحق الضرر والأذى بنا. وحتى التبجيل يعرفه هوبز بأنه التصور الذى يكون لدينا عن موجود آخر ليست لديه الإرادة لأن يلحق بنا الأذى والضرر، وهو لديه القوة لأن يفعل الخير لنا، أو يلحق بنا الأذى والضرر. إن التشديد ليس على الإعجاب، أو الحب، بل على الخوف.

تجعل هذه العلل العظيمة الثلاث للنزاع بين الناس - وهى: التنافس، وانعدام الثقة، والمجد - حالة الطبيعة حالة حرب بالفعل، «وهذه الحرب تكون حرب كل إنسان ضد كل إنسان». فى هذه الحالة:

«يعيش الناس دون أمن وأمان غير ما تقدمه لهم قوتهم الخاصة، واختراعهم الخاص. فى هذه الحالة ليس هناك مكان للصناعة؛ لأن الثمار ستكون بالتالى غير يقينية؛ وبالتالى ليس هناك مجال لفلاحة الأرض، أو للملاحة، أو استخدام لسلع قد تستورد عن طريق البحر، وليس هناك أيضاً اهتمام بتشديد مبانٍ ملائمة، أو آلات لتحريك الأشياء ونقلها، تلك الأشياء التى تتطلب قوة كبيرة، وليست هناك معرفة بسطح الأرض، وبحساب الزمن، وليست هناك فنون، ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من كل ذلك سيطرة الخوف المستمر والدائم، وخطر الموت العنيف، وحياة الإنسان الوحيدة، والفقيرة، والكريهة، والوحشية، وقصيرة الأمد» (٨).

وفضلاً عن ذلك ليس هناك لجوء إلى العدالة فى حالة الطبيعة، إذ لا يمكن أن يكون هناك شىء ظالم؛ لأن العدالة والظلم لا يكونان من حيث هما كذلك إلا عن طريق وجود قانون سابق، ولا وجود لقانون خارج المجتمع المدنى. وباختصار ليس الإنسان اجتماعياً بطبيعته فالطبيعة على العكس تفصل الإنسان وتفرقه. وبالتالى فإن حالة المجتمع المدنى هى فى الأصل حالة اتفاقية. ولا يعنى هذا أنه لا يوجد فى الناس دوافع طبيعية معينة، أو قوى تدفعهم إلى حياة مدنية. إنه يعنى أن القوى الاجتماعية طبيعية مثل القوى التى تطور الحياة المدنية، عندما تُخفف عن طريق الاتفاق، بل إنها تكون أكثر قوة منها. وبدلاً من أن تخدم الطبيعة كموجه مباشر إلى الخير البشرى، فإنها تشير إلى ما يجب أن يهرب منه الإنسان. والشىء الوحيد الذى يعالج حالة الطبيعة هو إمكان التخلص منها. إننا مع هوبز فى جو مناسب لقهر الطبيعة والتغلب عليها.

إن الخوف من الموت، والرغبة فى الراحة، وأمل الحصول عليها عن طريق اجتهد الإنسان، يحثان الناس على السلام. ويفترض العقل الذى يعمل إلى جانب انفعال الخوف، والرغبة، والأمل، قواعد العيش السلمى. وعندما نقارن هذه

الانفعالات بالعلل الطبيعية العظيمة الثلاث للعداء البشرى، فإننا نرى أن الخوف من الموت، والرغبة فى الراحة توجد بين الميول نحو السلام، وبين علل العداء. أما الغرور، أو الرغبة فى المجد فهى غائبة عن المجموعة السابقة^(٩). وبالتالى فإن مهمة العقل هى أن يخترع وسائل توجيه الخوف من الموت من جديد، وتقويته، وتوجيه الرغبة فى الراحة وتقويتها، لكى يقهر ويبطل الآثار المدمرة للرغبة فى المجد، أو الزهو. ونصبح عن طريق فهم الطبيعة البشرية بصورة آلية قادرين على أن نغيرها ونتغلب عليها فى النهاية، ويبدو أن هوبز يأمل ذلك. ويسمى هوبز قواعد العقل هذه بقوانين الطبيعة، وبالقانون الأخلاقى، وأحياناً بإملاءات العقل. وباستخدام هذه الأسماء، يسلم بأنه يدعى للاستخدام التقليدى؛ لأن القواعد بالنسبة له ليست إلا مجرد نتائج، أو مبرهنات شخص ما يحث على حفظ الذات. إن أوامر صاحب السيادة المدنى هى وحدها، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، التى تسمى قوانين. ومع ذلك فإن هذه القوانين من حيث إن الله قد أمر بها فى الكتب المقدسة، قد تسمى قوانين. إن كل قوانين الطبيعة، وكل الواجبات الاجتماعية والسياسية، أو الإلزامات، مستمدة من حق الطبيعة وتخضع له، أى من حق الفرد فى المحافظة على ذاته. وإلى الحد الذى ترى به الليبرالية الحديثة أن كل الإلزامات الاجتماعية والسياسية مستمدة من الحقوق الفردية للإنسان، وتكون فى خدمتها، فإنه قد يُنظر إلى هوبز على أنه مؤسس الليبرالية الحديثة. إنه يمكن أن نتوقع أن القواعد الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والمؤسسات التى تكون فى خدمة الحقوق الفردية أكثر فاعلية من التخطيطات اليوتوبية لدى أفلاطون وأرسطو. لأن الحقوق الفردية نفسها مستمدة من انفعالات الناس الأنانية والأكثر قوة، ومن رغباتهم: الرغبة فى حياة مريحة، والخوف من الموت العنيف، الانفعال الذى يقوم أساساً على حق المحافظة على الذات، وهو أكثر الانفعالات قوة؛ لأنه الخوف مما هو أسوأ من الكل. ولأن الحقوق تؤيدها الانفعالات، فإنها يمكن أن تكون بمعنى ما مفروضة ذاتياً. وعندما تصبح أسس النظريات التقليدية عن الكبح الأخلاقى والازدراء للأنانية كاذبة، فإن الطريق يفتح أمام إقرار جديد، أو تبرير للأنانية البشرية.

إن حق الطبيعة هو حرية المرء التي لا غبار عليها لأن يفعل، أو أن يكف عن فعل ما يمكن أن يحافظ على حياته^(١٠). كما أن الحق في اختيار الغاية يتضمن الحق في اختيار الوسيلة لتحقيق هذه الغاية. ولأن الناس يختلفون في الذكاء والفطنة، فإن بعضهم يفهم متطلبات المحافظة أفضل من الآخرين. ومع ذلك فإن هذه الاختلافات العقلية ليست حاسمة بالنسبة لهوبز. وبصرف النظر عن ذكاء الإنسان، فإنه (الإنسان)، كما يرى هوبز، لا يهتم بصورة كافية بالمحافظة على الآخرين؛ ولذلك فإن كل إنسان لابد أن يكون في حالة الطبيعة الحكم الوحيد على الوسائل الضرورية لبقائه الخاص. إن لكل إنسان من ثم حقا طبيعيا في أن يحكم على أى الوسائل التي تؤدي إلى بقاءه. ولا يمكن لإنسان أن ينظر في حالة العداء الموجودة في حالة الطبيعة إلى أى شيء لا يكون في مقدوره الخاص على أنه وسيلة لبقائه. وهكذا، فإن «لكل إنسان في حالة الطبيعة حقا في كل شيء». ليس هناك شخص آمن في هذه الحالة. وقوانين الطبيعة، من حيث إنها تتميز عن حقوق الطبيعة، هي قواعد للعقل تعلم الناس ماذا ينبغي عليهم أن يفعلوا لكي يتجنبوا مخاطر المحافظة على ذواتهم الخاصة التي تنتج بصورة متساوية من حقوقهم الطبيعية، ومن رغباتهم اللاعقلية.

ومن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم الخاصة، فإن القانون الأول والأساسي للطبيعة يحتم على الناس أن يبحثوا عن السلام، وأن يدافعوا عن أنفسهم ضد أولئك الذين لا يمكن الحصول على السلام منهم. وتتجه بقية القوانين الأخلاقية كلها، أى قوانين الطبيعة إلى تأسيس شروط السلام. القانون الأول^(*) من قوانين الطبيعة مستمد من القانون الأساسي الذي يقول إنه ينبغي على كل إنسان أن تكون لديه الرغبة في أن يجرد نفسه من حقه في كل الأشياء عندما تكون لدى

(*) القانون الأول يقول «ينبغي على كل إنسان أن يسعى جادا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل في بلوغه...» راجع كتابنا توماس هوبز ص ٣٢٠ طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ «المراجع».

الآخرين الرغبة أن يفعلوا ذلك أيضاً، وينبغي أن يرضى ويقتنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذى يسمح به هو نفسه إزاء الآخرين. ويتحقق هذا الإرساء المتبادل للحقوق عن طريق ما يُعرف باسم العقد الاجتماعى. ويتكون المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى الذى يلزم فيه كل واحد من الجمهور نفسه، أى عن طريق عقد مع كل واحد من الآخرين، أن لا يقاوم أوامر ذلك الشخص، أو المجلس الذى يعترفون أنه صاحب السيادة. إن كل شخص لا يتعاقد إلا بقصد ما هو خير بالنسبة له، وفضلاً عن ذلك بقصد ضمان حفظ حياته. وبالتالي، لا يمكن الظن بأن أى شخص يقلص تلك الحقوق التى تحبط فقدانها لها غرض كل العقود. فلا يمكن أن ينظر إلى أى شخص مثلاً على أنه يرسى حقه فى مقاومة أى شخص يحاول أن يحرمه من حياته.

عندما يتخلى شخص عن طريق العقد، أو العهد عن أى حق، أو ينكره، فإنه يكون مجبراً، أو ملزماً بالألا يصد أولئك الذين منحهم هذا الحق، أو تخلى لهم عنه من أن يستمتعوا بفائدته. وبعبارة أخرى يجب على الناس، بناء على القانون القادم من قوانين الطبيعة، أن يفوا بعهودهم. وإذا لم يتم التمسك بهذا القانون، فإن المجتمع ينحل. وهذا القانون، أى الإخلاص للعقود هو بالنسبة لهوبز أساس كل عدالة وظلم؛ لأنه حيثما لا يسبق العهد، فإنه لا يتم التخلي عن الحقوق أو نقلها، ويكون لدى كل شخص الحق فى كل شىء. وهكذا فإن الظلم، أو الضرر ليساً شيئاً سوى عدم الوفاء بالعهود، أى أنهما ممارسة حق يتخلى عنه المرء بصورة مشروعة. وبالتالي يصبح كل تشريع حقيقى صورة من التشريع الذاتى، ويكون الضرر أشبه بتناقض ذاتى، أى الرغبة فى فعل ذلك الذى يريد المرء أن لا يفعله^(١١). وتشتق كل الواجبات والالتزامات نحو الآخرين من العهود. بيد أن العهود، أى التعاقدات عندما يَعدُّ واحد من الشريكين أو كلاهما بتأديتها فى المستقبل تعتمد على الثقة. ولا توجد ثقة، ولا يوجد عهد صحيح عندما يكون هناك خوف ملحوظ من عدم تأديته من جانب كلا الطرفين. وبالتالي ليست هناك ثقة فى حالة الطبيعة. ولذلك قبل أن

يكون صحيحاً استخدام لفظي عدل وظلم، لابد أن تكون هناك سلطة ملزمة، أي صاحبة سيادة يمكن أن تجبر كل المتعاقدين على حد سواء بأن يفوا بعهودهم. ولابد أن يتأكد صاحب السيادة من أن الفرع من العقوبة قوة أعظم من الطمع في أي منفعة يمكن أن تتوقع من نقض العهد وعدم الوفاء به. ولا يتم اللجوء إلى قوة أخلاقية لكي تؤسس شروطاً للثقة؛ فالخوف هو مرة ثانية الانفعال الذي يجب أن يعول عليه. ويرى هوبز أن التقدير العاقل للمصلحة الذاتية هو كل ما هو مطلوب لجعل الإنسان عادلاً. والواقعة التي تذهب إلى أنه يفعل تحت الإكراه أو القسر لا تجعله أقل عدلاً لأن المصلحة الذاتية هي الأساس الوحيد للأخلاق. ونتيجة هذا النوع من الاستدلال هي توسيع الفكرة التقليدية عن الحرب العادلة. إن النية لتصحيح ضرر سابق ليست ضرورية بالنسبة لهوبز كما هي الحال بالنسبة لبيكون، لتبرير الحرب، إذ إن المعيار الذاتي، أي الخوف من قوة أمة مجاورة يكفي.

يوجه هوبز كلامه مباشرة إلى فكرة أرسطو عن العدالة التوزيعية. فقد كتب يقول إن النظرية التي تقول إن بعض الناس جديرون بالطبيعة بصورة أكبر بأن يأمرؤا، وآخرين جديرون بصورة كبيرة بأن يخدموا هي أساس علم أرسطو السياسي. والنظرية زائفة؛ لأن الناس كلهم متساوون في حالة الطبيعة، وعدم المساواة التي وجدت بين الناس الآن أدخلتها القوانين المدنية. وفضلاً عن ذلك، فإن النظرية خطيرة؛ لأنها تساهم في الزهو. إن العدالة التوزيعية التي تتصور بصورة ملائمة هي عدالة حكم، ولا تكمن في التوزيع على كل شخص بالنسبة لفضائله ورذائله، بل تكمن في معاملة الجميع بأنهم متساوون. لأن هوبز يقول إنه إذا جعلت الطبيعة الناس متساوين، فإنه ينبغي أن نسلّم بهذه المساواة. وحتى إذا جعلتهم غير متساوين، فإنهم ينظرون إلى أنفسهم باستمرار على أنهم متساوون، ولا يدخلون بالتالي في شروط السلام إلا بناء على شروط متساوية. ولذلك ينبغي التسليم بهذه المساواة، من أجل السلام، حتى إذا لم توجد. وهكذا فإن قانوناً من قوانين الطبيعة يقول إنه ينبغي على كل الناس أن يسلّموا بأنهم متساوون بالطبيعة. وبالتالي فإن

الفروق الطبيعية بين الناس إما أنها ليست موجودة، أو تخرج عما هو سياسى. إن هناك غرضاً ما يهيمن على مناقشة هوبز لقوانين الطبيعة وهو أن يجعل الناس اجتماعيين، ومحبين للسلام، وأن ينهى بالتالى، أو أن يقلل من التحرش، والحنق، والعداوة التى تتولد بين الناس عن طريق الزهو، والمحابة، وحب الذات المفرط بوجه عام، نقول يقلل ذلك إلى أدنى حد. ومن بين قوانين الطبيعة قواعد للحكم على النزاعات والخلافات، والتوزيع المنصف للملكية محل النزاع. أما الجحود أو النكران فهو ممنوع. وليس مسموحاً بالتعبير عن الكراهية، والازدراء، أو الامتهان، حتى عن طريق القضاة الذين يحكمون على المجرمين المذنبين. وحتى لا يقول قائل إن كل الناس لن يستطيعوا فهم قوانين الطبيعة هذه كلها، فإن هوبز يؤكد أنه يمكن أن تُفهم كلها، حتى عن طريق أولئك الذين يتجاهلون أن يتعلموها، أو المشغولين لدرجة أنهم لا يتعلمونها، عن طريق القاعدة التى تقول: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به^(١٢). إن القانون الأخلاقى ليس موجهاً نحو كمال طبائعنا. ولقد كان أرسطو مخطئاً فيما يخص الفضيلة والرذيلة. ولأن آراءه لم تكن سوى الآراء التى قُبِلت فى زمانه الخاص، ولا يزال يتقبلها أناس غير متعلمين بصورة كبيرة، فإنها كما يقول هوبز من المحتمل ألا تكون دقيقة تماماً^(١٣). إن الفضيلة إذا كانت تعنى شيئاً أكثر من قوة الإنسان^(*) هى التعود على فعل ما يميل إلى البقاء، وإلى شروط هذا البقاء الأساسية مثل السلام؛ والرذيلة هى عكس ذلك.

إن العيب الجوهرى فى قوانين الطبيعة، أو أوامر العقل هو أنها تلزم الناس فى ضمائرهم فقط، فى حين أن أفعال الناس وإراداتهم لا تتحدد عن طريق الضمير أو العقل، وإنما عن طريق الخوف من العقوبة، والأمل فى الجزاء. وهناك خوف من قوى غير مرئية، أى الله أو الآلهة فى حالة الطبيعة، بيد أن هذا الخوف ليس قوياً

(*) (كلمة الفضيلة Virtue مشتقة من الكلمات اللاتينية Vir (أى الرجل) و Virtu أى الرجولة أو القوة أو الفحولة والشجاعة وفضيلة الشيء قوته وامتيازه «فضيلة السيف مضاء حده» ومن هنا كان الربط واضحاً بين الفضيلة والقوة «المراجع».

بدرجة كافية^(١٤). إن ما هو مطلوب كما يرى هوبز هو تأسيس الشروط التى تجعل الأمان بالفعل فى طاعة قوانين الطبيعة، وإلا فإن المرء الذى يطيع هذه القوانين لا يفعل شيئاً سوى أن يضع نفسه تحت رحمة أولئك الذين لا يطيعونها. قصارى القول الحكومة المدنية، أو السياسية، والقوى المرئية، أمور مطلوبة. ويتطلب الأمان، فضلاً عن كل هذا، تعاون أشخاص كثيرين، أعنى تعاون حشد من الناس كبير وقوى يكفى لأن يجعل خرق العهود، وانتهاك أى شخص لحقوق الآخرين أمراً خطيراً للغاية، وأن يقدم العون للدفاع ضد الأعداء الأجانب. وليس هناك حد يوضع لحجم المجتمع المدنى. إذ إن الحد يجب أن يكون كبيراً بدرجة تكفى لصد أى عدو عن الحرب الخطيرة^(*)، ويعتمد بالتالى على حجم العدو. وتبين هذه المتطلبات والعناصر غير الاجتماعية فى طبيعة الإنسان أن الوحدة التى تتحقق عن طريق الرضا، والإرادات الكثيرة التى تتفق فى موضوع واحد هو الصالح العام، لا تكفى لأن تربط الناس معاً. لأن المجتمع السياسى، أو الدولة، يتطلب وحدة حقيقية، أو اتحاداً.

هذا الاتحاد مثل العدالة والظلم يعرفه هوبز عن طريق ألفاظ قانونية، فالدونة لابد أن تتكون بوصفها شخصاً شرعياً واحداً عن طريق حشد من الناس تنظر عهود كل منهم مع الآخر إلى إرادة هذا الشخص القانونى، والمدنى، أو الصناعى على أنها إرادته الخاصة. هذا الشخص القانونى، أو صاحب السيادة «هو» الدولة. ويعنى هذا بالفاظ عملية أنه يجب على كل واحد من الرعية أن ينظر إلى كل أفعال السلطة صاحبة السيادة على أنها أفعاله الخاصة، وإلى أن كل تشريع عن طريق صاحب السيادة على أنه تشريعه الذاتى الخاص. ويمكن أن تُحول السلطة صاحبة السيادة، أى السلطة التى تمثل وتأمّر إرادات الجميع بالفعل إلى شخص واحد، أو إلى مجلس. لقد كان هوبز أول من يعرف الدولة بأنها «شخص». وقد وجد ذلك أمراً

(*) فى مقابل ما كان يقول به اليونان من وجوب تحديد حجم المدينة «المراجع».

ضروريا للأسباب التالية: طالما أن الإلزام المشروع الوحيد هو أساساً الإلزام الذاتى، فإن حرية الإنسان فى حالة الطبيعة لابد أن تبقى فى صورة ما فى خضوعه للحكومة؛ «ليس هناك إلزام على أى شخص لا ينشأ من فعل خاص به؛ لأن كل الناس على حد سواء أحرار بالطبيعة»^(١٥) ويتحقق ذلك عن طريق الأوهام المشروعة التى تقول إن صاحب السيادة «شخص» ذو إرادة يمكن أن تمثل إرادات رعاياه كلهم، وإن تشريع صاحب السيادة هو تشريع ذاتى للرعية. وعن طريق هذا الاتحاد تستطيع قوى وملكات كل واحد من الرعية المحافظة تماماً على السلام والدفاع العام.

وللعقد الاجتماعى جزاءان هما:

١ - تعهد كل عضو من المجموعة المدنية المستقبلية مع كل واحد من الآخرين بأن يسلم بوصفه صاحب سيادة أياً كان شخصاً، أو مجموعة من الأشخاص بما تتفق عليه أغلبية عددهم.

٢ - التصويت الذى يحدد من الذى يجب أن يكون صاحب السيادة. ويظل كل أولئك الذين لا يكونون شركاء فى العقد فى حالة الحرب، ويظلون بالتالى أعداء للبقية.

ولا تتأثر صحة العقد على الإطلاق بما إذا كان يدخل تحت التهديد بالإكراه، والخوف من الموت والعنف، أم لا. إن الجماعة السياسية يمكن أن تؤسس، كما يقول هوبز، «بصورة طبيعية»، وأيضاً عن طريق الدستور. وتنشأ كل حكومة أبوية، أو استبدادية بالطريقة الأولى عن طريق الخوف من صاحب السيادة نفسه؛ أعنى عندما يكون غالباً ومنتصراً فى الحرب؛ أى أن كل حكومة عن طريق الدستور تنشأ عن طريق خوف متبادل من الأفراد. إن الخوف هو الدافع فى كلتا الحالتين. والأساسان مشروعان على حد سواء، فليس هناك فرق بين التأسيس عن طريق الغلبة والانتصار، والتأسيس عن طريق الدستور. لا يهم فى حالة اكتساب السيادة عن طريق الغلبة والانتصار ما إذا كانت الحرب عادلة أم لا. ولأنه لا يستطيع أحد أن

يحول بالفعل قسوته وملكاته إلى شخص آخر، فإن العقد الاجتماعي يلزم في حقيقة الأمر الجميع ألا يقاوموا إرادة السلطة صاحبة السيادة. والقول بأن كل المواطنين لم يدخلوا بصورة جلية واضحة في هذا العهد (العقد) أمر واضح، بيد أنه لا بد أن يُنظر إلى أى شخص يعيش في دولة ويقبل حماية الحكومة، أى صاحب السيادة على أنه يدخل بصورة ضمنية في العهد. ويظهر أن الدقة في الحياة السياسية التي تناظر الدقة الرياضية في مسائل نظرية هي بالنسبة لهوبز دقة مشروعة. وكما أنه لا توجد خلافات في الرياضيات، فكذلك كان يأمل بصورة واضحة في أن لا توجد الخلافات والنزاعات السياسية التي فرقت باستمرار سلام العالم السياسي عن طريق استنباط دقيق من العقد الاجتماعي لحقوق وواجبات صاحب السيادة والرعية.

العقد الاجتماعي ليس ملزماً إلا عندما تتحقق الغاية التي يُرم من أجلها، وهي الأمن والأمان. إن الطاعة تُستبدل بالحماية. ولا يمكن أن يكون هؤلاء الناس آمنين باستمرار، وبصورة كاملة من الضرر والأذى عن طريق الآخرين. ويكفى أن يعرف كل مواطن أن أى شخص ينوى أن يضره ويلحق به أذى لا بد أن يخشى العقوبة عن طريق صاحب السيادة أكثر مما يحصل عليه من جريمته.

الحق الأول من حقوق صاحب السيادة هو حق العقاب، أو حق ممارسة السلطة البوليسية. وينتج ذلك من التنازل الأساسي عن حق المقاومة الذي اتفق عليه كل المواطنين. ولا يستطيع أى واحد من الرعية أن يتخلص من الخضوع بالرغم من أن صاحب السيادة قد ارتكب خرقاً للعهد، لأن صاحب السيادة لم يقم بأى تعهد مع الرعية، فالرعايا لم يتعهدوا إلا فيما بينهم فقط، ولأن صاحب السيادة لم يتعهد مع أحد، فإنه يبقى له وحده الحق في كل الأشياء التي كانت للناس في حالة الطبيعة. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يضر أو يؤذى أى شخص، ولا يقترب ظلماً لأن الظلم أو الضرر، بالمعنى الدقيق أو القانوني ليس شيئاً سوى عدم الوفاء بالعهد، مفترضاً حقاً تعهد به المرء من قبل، وفضلاً عن ذلك لأن صاحب السيادة يمثل إرادة كل الرعايا،

فإن أى شخص يتهم صاحب السيادة بالضرر أو الأذى، فإنه يتهم نفسه، وليس من الممكن أن يظلم أحداً. ولذلك، فإن صاحب السيادة لا يمكن أن يُعاقب على الإطلاق عن طريق رعاياه. كما يضاف حق شن الحرب، وعقد السلام الذى يشمل حق فرض الضرائب، وإجبار المواطنين على أن يتسلحوا من أجل الدفاع عن وطنهم، إلى صاحب السيادة؛ لأن هذه الحقوق يجب أن تكون فى أيدي السلطة نفسها التى يمكن أن تعاقب أولئك الذين لا يريدون أن يطيعوها.

كما أن السلطة التشريعية يجب أن تكون فى أيدي صاحب السيادة السبب نفسه وهو أن الناس لا يطيعون أوامر أولئك الذين ليس لديهم سبب للخوف. إن سلطة السيف، أى السلطة الجزائية، والسلطة التشريعية لابد أن تكونا فى الأيدي نفسها. إن القوانين المدنية لكل دولة ليست شيئاً آخر سوى أوامر صاحب السيادة المدنى. إنها تعين ما هى صنوف الخير التى يستمتع بها الإنسان؛ أعنى أنها تحدد ما هى الأفعال التى يقوم بها الإنسان دون أن يضايقه أقرانه؛ أعنى أنها تحدد ما هو خير، وما هو شر، وما هو عادل، وما هو ظالم، وما هو آمن، وما هو غير آمن. إنها تساهم فى السلام عن طريق محاولة حسم كل المسائل الخلافية قبل أن ينشأ الخلاف والنزاع.

كما تُفوض السلطة القضائية، للسبب نفسه مثل السلطة التشريعية إلى صاحب السيادة. ولأن صاحب السيادة يجب أن يكون قادراً على تحديد وسائل القيام بوظائفه، فإن السلطة التنفيذية، وسلطة تعيين كل القناصل، والوزراء، والقضاة، والموظفين، تُخول إليه، وفضلاً عن ذلك لأن كل أعمال الناس الإرادية تتوقف على إراداتهم، وتتوقف إراداتهم على آرائهم عن الخير والشر، أو الثواب والعقاب، الذين تنالهم من الفعل أو الامتناع عن الفعل، فإن صاحب السيادة يجب أن يكون الحكم على كل النظريات والآراء التى تصل إلى المواطنين. ومعيار الرقابة هو ما هى النظريات التى تؤدى إلى السلام، وما هى النظريات المنفرة للسلام. وتنطبق هذه السلطة المطلقة للرقابة على الآراء الدينية أيضاً. ويعرف هوبز الدين فى حقيقة الأمر

بالنظر إلى هذه السلطة. إن كلا من الدين والخرافة يُعرفان بأنهما «خوف من قوة غير مرئية»، والاختلاف بينهما هو أن الدين تسمح به السلطة العامة، بينما الخرافة لا تسمح بها السلطة العامة. إن الآراء التي نشرت السلام، كما يرى هوبز في العالم المسيحي هي الآراء التي أدت بمواطنين إلى أن يعتقدوا أن عليهم طاعة الآخرين إلى جانب أولئك الذين ألزمتهم السلطة المدنية العليا بالطاعة وسنتناول هذا الموضوع مرة أخرى في مناقشتنا لتعاليم هوبز التي تخص المسيحية.

يتضح من هذه القائمة عن السلطات أن سلطة صاحب السيادة مطلقة؛ أى أنه لا يمكن أن ينقل الناس سلطة أعظم منها إلى أى شخص. وصاحب السيادة ليس ملزماً بأن يطيع القوانين المدنية؛ لأنها هي أوامره فقط، ويستطيع أن يعفى نفسه منها كيفما يشاء. ولا أحد يستطيع أن يدعى أى حق من حقوق الملكية ضده؛ لأن كل ملكية مستمدة من القوانين؛ أى من إرادته. ومعارضة إرادة صاحب السيادة فى أى حال من الأحوال ستكون معارضة لأساس كل ملكية، وبالتالي ستكون إحباطاً ذاتياً، وعندما يُسمح للمواطنين بأن يقيموا دعوى على السلطة العليا، فإن السؤال لا يمكن أن يكون عما إذا كان لصاحب السيادة أو لوزرائه حق فى أن يفعلوا ما يفعل، بل سيكون بالأحرى ما الذى يريده صاحب السيادة بالفعل فى هذه المسألة. ويمكن أن ترى السلطة المطلقة متضمنة بالفعل فى كل الحكومات عن طريق الجنرالات الذين يُمنحون سلطات مطلقة بصورة مؤقتة فى أوقات الحرب. إن من يمتلك السلطة المطلقة هو الذى يستطيع أن يمنح سلطة مطلقة، حتى بصورة مؤقتة. وعندما يضع مجلس دستورى حدوداً لسلطات حكومة ما، فإن ممارسة سلطة التحديد هى نفسها ممارسة لسلطة مطلقة. والاعتراض الذى يقول إن سلطة مطلقة كهذه لا يسلم بها المواطنون فى أى مكان على الإطلاق غير صحيح؛ لأن الممارسة قد تكون ممارسة خاطئة. ويكمن فن تكوين دولة والمحافظة عليها فى اتباع قواعد معينة محددة مثل قواعد الحساب والهندسة. ويعتقد هوبز نفسه أنه هو المكتشف الأول لهذه القواعد.

هناك حقوق معينة للرعية غير قابلة للتنازل عنها؛ أعنى أنها لا يمكن أن تتحول أو يتم التنازل عنها عن طريق العهد لأنه لا يوجد إلزام للإنسان لا يكون صادراً من فعل من أفعاله الخاصة، وكل فعل من أفعاله الخاصة يهدف إلى تحقيق خير له؛ ولذلك لا يُبرم عقد بما فى ذلك العقد الاجتماعى يحرم شخصاً من شرط كل خير لنفسه، وحياته، والوسائل التى تكفلها. إن كل شخص من حقه أن يعصى أى أمر لأن يقتل نفسه، أو أن يجرح نفسه، أو أن يتخلى عن أى شىء يحتاجه لكى يعيش. إن حق المحافظة على الذات يظل مصوناً ولا يُمس. لكن ألا يكون هناك جنود مطلوب منهم أن يضحوا بحياتهم فى الحرب؟ وألا يكون الخوف من الموت العنيف بمعنى ما هو أساس كل مشروعية، وبالتالي باعثاً يكفى لتبرير العصيان المدنى؟ لقد واجه هوبز هذه المشكلة، واستنتج أن الفرار من المعركة بسبب الخوف هو خزى، وجبن، غير أنه ليس ظلماً. ومن مهمة صاحب السيادة أن يحكم أن الخوف من الفرار يفوق الخوف من المعركة. ورفض أمر صاحب السيادة بمحاربة العدو ليس ظلماً إذا كان الشخص يجد بديلاً مناسباً. لأن الحكم على شخص بأن يقاوم جلاداً يؤدى واجبه بصورة قانونية هو عدل. ولا يلزم أى شخص فى محاولة إجرامية بأن يشهد ضد نفسه لأن العهد لا يستطيع بما فى ذلك العهد الأساسى أن يجبر شخصاً على أن يضر نفسه. ولا يُجبر إنسان مثلاً على أن يقتل والده، أو محسناً، أو أن يقوم بفعل مخجل يؤدى إلى البؤس والشقاء، أو المهانة بحيث ينمو وهو يشعر بالملل والضجر من حياته الخاصة^(١٦).

يتضح أن حريات المواطنين هذه التى لا يمكن أن تنتهك يمكن أن تتسع لنستخرج منها معايير تمدنا بالتمييز بين أصحاب السيادة الجيدين، وأصحاب السيادة السيئين؛ أعنى من حيث إنها تمد المواطنين بمعايير يستطيعون عن طريقها أن ينقدوا بصورة مشروعة، ويحكموا، ويضعفوا بالتالى سلطة صاحب السيادة. إنهم يستطيعون أن يصلوا إلى سيادة محدودة، إذا أعطوا صورة دستورية. ولقد بذل

هوبز قصارى جهده لكى يحذر المبدأ الثورى الذى يلزم كل المحاولات التى تكشف عن مبادئ الحكم لأن من يصنع المبادئ التى تبرر السلطة يستطيع عن طريق ذلك الفعل نفسه أن يضع معايير لتبرير تغيير هذه السلطة أو إبطالها عندما تحيد عن هذه المبادئ. وعلى الرغم من هذه الاستثناءات للالتزام بطاعة صاحب السيادة، فإن حق صاحب السيادة المطلق يظل صحيحاً، فهو قد يعاقب بالموت وله الحق فى ذلك، أى الرفض، أو المقاومة، مع أنه قد يكون عادلاً. وإذا مارس صاحب السيادة حقه مخالفاً بذلك العقل السليم، فإنه يرتكب إثماً ضد قوانين الطبيعة، مثل أى شخص فى حالة الطبيعة، ويمكن مساءلته أمام الخالق أى أمام الله على جوره وظلمه. ويسلم هوبز فضلاً عن ذلك بأن هناك عقوبة طبيعية معينة للحكومة المهملة، وهى التمرد.

وفى جميع المسائل التى يكون فيها القانون صامتاً تظل الرعية محتفظة بحق الفعل، أو الامتناع عنه كما تريد. وأحياناً قد يمتنع صاحب السيادة بفطنة فى أن يمارس حقه على الرغم من أن هذا الامتناع لا يقلل الحق على الإطلاق. وليس هناك سبب مشروع لأن يرغب أصحاب السيادة فى أن يظلموا رعاياهم، لأن قوة أصحاب السيادة تعتمد مباشرة على قوة رعاياهم وسعادتهم. ويمكن أن يساء استخدام هذه السلطة المطلقة بالتأكيد كما يسلّم هوبز، غير أنه لا توجد حالة حياة بشرية دون متاعب. «إن واجب الرعايا نحو صاحب السيادة يفهم على أنه يستمر طالما استمرت السلطة التى يستطيع عن طريقها حمايتهم»^(١٧). وليس هناك تجنب للواقعة التى تقول إن من يمتلك السلطة أو القدرة على حماية الجميع يمتلك أيضاً السلطة و القدرة على ظلم الجميع. ويقارن هوبز متبعاً فى ذلك سفر أيوب بين صاحب السيادة والتنين، الذى أسماه الله «ملك على بنى الكبرياء»^(*). ولا يستطيع

(*) هى آية من سفر أيوب (إصحاح ٤: ٢٢) وضعها هوبز فى أعلى الصورة التى رسمها أحد أصدقائه كغلاف لكتاب الليفيانثان أو التنين. راجع كتابنا توماس هوبز من (٢١ - ٢٩٢) «المراجع».

أن يحكم زهو الإنسان إلا أعظم القوى الأرضية. كما أن « ليفاثان » هوبز هو هذا الليفاثان «التين» من حيث إنه يحكم عقول الناس، ويسحق، ويستأصل بذور الزهو البشرى.

ثمة ثلاثة أنواع من الدول تختلف باختلاف سلطات صاحب السيادة الخاصة. فعندما تُعهد هذه السلطة إلى شخص واحد، تكون الحكومة ملكية وعندما تعهد إلى مجموعة من الناس، حيث يكون لكل مواطن الحق فى التصويت، فإنها تكون ديمقراطية وعندما تعهد إلى مجلس أو لجنة حيث يكون لجزء من المواطنين فقط الحق فى التصويت، فإنها تكون أرستقراطية. ولقد ميز الكتاب اليونان والرومان القدماء بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة. فأطلقوا على الحكم السيئ عن طريق شخص واحد اسم «الطغيان»، وعلى الحكم السيئ عن طريق الشعب، أو الكثرة اسم «الفوضى»، وعلى الحكم السيئ للقلّة اسم «الأوليغاركية». ويتم التمييز بين الحكومات الجيدة والسيئة بناء على ما إذا كان الحكام يحكمون من أجل الصالح العام، أو من أجل مصالحهم الأنانية الخاصة. وهذه التميزات الأخلاقية غير صحيحة عند هوبز. فهي لا تشير إلا إلى محبة، أو كراهية ذاتية عند من يستخدمونها. فأولئك الذي يكرهون الملكية يسمونها بالطغيان، والفوضوية هي بالمثل اسم لديمقراطية مكروهة، والأوليغاركية هي اسم لأرستقراطية مكروهة. هذا الرفض لما يسميه هوبز بالتمييز الأرسطى بين الحكومات التى تحكم من أجل منفعة الرعايا، وتلك التى تحكم من أجل الحكام يجعل التمييز بين الطاغية، والملك المشروع ليس له معنى من الناحية السياسية. ويرى هوبز أن كلاً من الرعايا والحكام يشاركون على حد سواء فى الفوائد الأولى والعظيمة لكل حكومة، أى السلام والدفاع. وكلاهما يعانى على حد سواء، من البؤس الأعظم، والحرب المدنية، والفوضى. ولأن قوة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوة الرعايا وسلطتهم فإن كليهما تعانى من المساوىء نفسها، إذا أضعف الحاكم الرعايا عن طريق حرمانهم من المال والخيرات.

وربما يكون السبب العميق لرفض هذا التمييز هو اقتناع هوبز بأنه لا يمكن أن نتوقع أن الحاكم، أو صاحب السيادة يتعقب مصلحته الخاصة، أعنى مصالح الأسرة والأصدقاء، بصورة أكبر وأكثر من المصلحة العامة. وعلى أساس رد هوبز الخير والشر إلى اللذة والألم، ونظريته في السيادة تصبح منازعات العهد القديم السياسية عما تكون أفضل صورة للحكومة أقل أهمية. فهذه النزاعات ترتبط بالضرورة بالسؤال عما يخدم أغراض المجتمع المدني الشاملة؛ أعنى الحرية، والإمبراطورية، أو الثروة. وخلافاً لمذهب أرسطو، وشيشرون، وكُتاب يونان ورومان آخرين المضللة الذين تحيزوا كما يرى هوبز لصالح الحكومة الشعبية، فإن سلطة الحكومة، وحرية المواطن في كل شكل من أشكال الحكومة هما الشيء نفسه. إن السيادة مطلقة في كل دولة. وهدف أو غرض كل شكل من أشكال الحكومة هو الهدف نفسه؛ أى السلام والأمن والأمان. وتميل الأسئلة السياسية الحاسمة، أو العملية، إلى أن تصبح أسئلة فنية، أو إدارية، مثل إدارة سلطات صاحب السيادة مهما كان نوعها، يوجد السلام والأمن والأمان بصورة أكثر ملاءمة^(١٨).

ولما كان أولئك الذين يحملون سلطة صاحب السيادة بشرا يهتمون باستمرار بمصالحهم الخاصة بصورة كبيرة، فإن المصلحة العامة تتقدم وتحسن بصورة كبيرة عندما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمصالح الخاصة. ويحدث ذلك في ظل الملكية التي تكون بالتالى أفضل شكل للحكومة. ففي ظل الملكية، حيث يحمل كل شخص جزءاً من السيادة، يكون عدد أولئك الذين يستطيعون أن يصبحوا أغنياء، ويخدموا أنفسهم على حساب المصلحة العامة أكبر ما يكون. في ظل الملكية لا يمكن أن يكون إلا «نيرون» Nero واحداً فقط، بينما يمكن أن يكون هناك في ظل الديمقراطية أكثر من «نيرون»، مثلما يكون هناك خطباء يتملقون العامة. وقد يرقى الملك أشخاصاً ليسوا أكفاء، غير أنه في الغالب لا يفعل ذلك. وفي ظل الديمقراطية لا يمكن تجنب ترقية أشخاص ليسوا أكفاء. لأن هناك باستمرار داخل الديمقراطية تنافساً حاداً بين خطباء شعبيين، أو ديماجوجيين، وتعتمد قوة كل ديماجوجي على

قوته فى أن ينظم الهبات والمنح، ويوزعها على أتباعه ويمنحها إياهم. فأولئك الذين لا يحاولون أن يستفيدوا وينضموا بوصفهم أناساً كثيرين بقدر المستطاع، يستحقون أو لا يستحقون إلى جانبهم، أو إلى حزبهم، سوف يقهرهم فى الحال أولئك الذين يحاولون أن يفعلوا ذلك. ومن السهل أن نفهم من هذا العيب الأساسى للديمقراطية، وهو الميل إلى تغذية الفرقة والحروب المدنية. وتقف الأرستقراطية فى مكان، بين الشكلىن الآخرين. وهى تصبح أفضل كلما اقتربت من الملكية، وتصبح أسوأ كلما اقتربت من الديمقراطية. وبقدر ما تكون الممارسة الفعلية للسلطات صاحبة السيادة مهمة، فإن المرء يستطيع أن يشك فيما إذا كانت الديمقراطية هى بالفعل، أى شىء يختلف عن أرستقراطية الخطباء، أو الملكية المؤقتة لخطيب واحد. إن أولئك الذين يشكون من نقص الحرية فى ظل الملكية لا يفهمون ماذا يريدون بالفعل. لأن حريات الرعية كما يحددها صاحب السيادة واحدة وهى نفسها فى ظل كل الحكومات، ولكن فى ظل الديمقراطية يكون متهمو الملكية حكاماً ورعايا أيضاً. إنهم لا يريدون الحرية، بل يريدون السيطرة، أو السلطة وما يتلوها من شرف. إن السبب الحقيقى لنفورهم هو أن الملكية تحرمهم من فرصة إظهار حكمهم، ومعرفتهم، وبلاغتهم فى التروى أو التظاهر بالتروى، فى مسائل ذات أهمية عظيمة. إن حب الحرية يتحول فى رأى هوبز لأن يكون قناعاً فقط للرجبة فى الثناء والغرور^(١٩). وعلى الرغم من هذه الانتقادات وغيرها، مثل التردد وعدم البت من المجالس المنقسمة، وصعوبة التصرف سرّاً وغيرها، فإن للديمقراطية مكانة مميزة داخل الإطار الذى يقوم على فكرة حالة الطبيعة ونظرية السيادة. وقد نرى ذلك على النحو التالى:

يتطلب تأسيس الديمقراطية، أو الأرستقراطية تسمية رسمية سابقة لأشخاص معينين من حيث إنهم أصحاب سيادة. ومع ذلك يمكن أن تؤسس الديمقراطية بصورة مباشرة عن طريق الأفراد المستقلين أنفسهم. وهكذا فإن الصورة الأصلية، أو الأولى لتأسيس أى حكومة هى الديمقراطية. ولأن كل الناس متساوون فى حالة

الطبيعة فى الحقوق، وكل إلزام مشروع هو أساساً إلزام ذاتى، فلا بد أن يكون الجزء الأول من العقد الاجتماعى لكى يكون ملزماً اتفاق كل شخص مع كل شخص آخر لأن يقبل بوصفه صاحب سيادة، ذلك الشخص، أو الأشخاص، الذين عينتهم أغلبية منهم. وهذا الاتفاق الأول لكل شخص مع كل شخص آخر هو الذى يجعل الحشد شعباً ديمقراطياً؛ أى إن فعل تعيين صاحب السيادة هو نفسه فعل ديمقراطى من حيث أن لكل فرد صوتاً متساوياً. ويمكن أن يقول المرء إن الإجراءات الديمقراطية وحدها هى التى تتسق مع مساواة الناس فى حالة الطبيعة. وبناء على مبدأ يصرح به هوبز فى الغالب، وهو أن من يمتلك السلطة لأن يدير السيادة يكون صاحب السيادة الحقيقى، يستطيع المرء أن يقول إن الشعب، من حيث إنه شعب ديمقراطى هو صاحب السيادة النهائية فى تأسيس كل دولة . وكان هوبز يحترس من هذه النتيجة بأن يتقدم بحجة أساسية بصورة كبيرة؛ وهى طالما أن كل العقود تعتمد على رضا المتعاقدين، فإنها قد تنحل عن طريق الرضا نفسه. وهكذا فإن الشعب قد يحل الحكومة عن طريق سحب رضاه. وفضلاً عن ذلك يجيب هوبز بأن العقد الأسمى يلزم كل شخص مع كل واحد من الآخرين، وليس مع الأغلبية، حتى ولو كانت الأغلبية الكاسحة. إذا كان هناك شخص واحد يخالف انحلال العقد، فإن الآخرين لا يكون لديهم حق فى أن يحلوه. يقول هوبز إنه لا يمكن أن نتخيل أن كل الناس بدون استثناء يتحدون ضد السلطة العليا. بيد أن هناك إلزاماً مميزاً على صاحب السيادة نفسه؛ لأن كل شخص عندما يعترف بأن أفعال صاحب السيادة هى أفعاله الخاصة، فانه يقوم بتحويل حقه الطبيعى فى أن يستخدم سلطاته كلما رأى أنها تناسب صاحب السيادة. وليس فى استطاعته الآن أن يبطل ما ينتمى الآن إلى السلطة العليا دون أن يقترف ظلماً ضد صاحب السيادة^(٢٠).

يرفض هوبز الحجج التقليدية على نظام الحكم المختلط؛ أو الحكومة المحدودة، لأنه يقوم على فهم غير كاف لما عساه أن يكون الاتحاد الحقيقى. فعندما تُقسم

السيادة مثلاً بصورة افتراضية بين سلطة تنفيذية ملكية، وسلطة قضائية أرستقراطية، ومجموعة شعبية تمتلك قوة الثروة، فإن حرية الرعية تكون مقيدة بقدر ما تكون فى ظل أى حكومة، وبقدر ما يظل الاتفاق قائماً بين الفروع الثلاثة. وميزة هذا التقسيم للسلطات بالتالى موجودة فى عدم اتفاق هذه السلطات الثلاث، أو فى الضبط المتبادل لها، غير أن عدم الاتفاق هذا يكون كما يرى هوبز حرباً أهلية، وانحلال الحكومة. وهو يعترف بأن حكومات كثيرة ظلت وقتاً طويلاً تعتقد بصورة خاطئة أنها حكومات من هذا النوع. بيد أن أصحاب السيادة الحقيقيين فى الملكيات المحدودة، والديكتاتوريات المؤقتة التى عرفها التاريخ، لم يكونوا الملوك، وإنما المجالس أو الجمعيات التى قيدت الملوك. ويرى أن الدولة الحقيقية لا تتكون عن طريق الاتفاق، أو الإجماع، وإنما عن طريق الاتحاد، أى اتحاد إرادات الجميع (وبالتالى قوة السلطة) فى إرادة شخص قانونى واحد، أى صاحب السيادة.

إن الملكية الحقيقية هى كما يرى هوبز ملكية وراثية؛ لأن صاحب السيادة الحقيقى للملكية منتخبة هو الجماعة التى تقوم بالانتخاب. والمشكلة الرئيسية بالنسبة للملكيات هى مشكلة الخلافة؛ بصفة خاصة مشكلة من الذى يُعين الخليفة الملكى. إن المالك الحالى للسيادة يجب عليه أن يعين خليفته. ولقد وضع هوبز بالتفصيل قواعد خاصة عما يجب أن يفهم من حيث إنه إرادة الملك فى كل حالة حيث لم يبين بوضوح من الذى يرث سلطته. وهو ينطلق إن شئنا أن نتحدث بوجه عام من افتراض مؤداه أن الأقرب من جهة القرابة هو الأقرب من جهة الميل والمحبة، ومن ثم ينبغى أن يكون هو الخليفة.

يعرف هوبز القانون من منظور الإرادة، وليس من منظور العقل. وتقوم المشورة على مبررات مستمدة من المنفعة التى يتم الحصول عليها عن طريق الشخص الذى يُستشار. إن المشورة تهدف، أو تزعم أنها تهدف إلى خير الآخر. بيد أن القانون أمر، وليس مشورة، ويتوقع أن يُطاع الأمر لأنه يعبر عن إرادة الشخص

الذى يأمر. ولأن موضوع إرادة كل شخص خير بالنسبة له، فإن كل أمر يهدف إلى خير الشخص الذى يأمر. إن القانون أمر موجه إلى الشخص الذى يكون مجبراً فيما مضى على أن يطيع؛ أى أنه أمر من شخص اكتسب حقاً من قبل فى أن يُطاع. والقانون المدنى هو ذلك الأمر الذى تصدره الدولة، أى صاحب السيادة. وبصورة أكثر استيفاء القوانين المدنية هى تلك القواعد التى تأمر بها الدولة كل رعية عن طريق علامة كافية من إرادتها، ويجب أن يستخدمها الرعايا للتمييز بين الصواب والخطأ. إن تعاليم هوبز السياسية، أى قوانين الطبيعة نفسها، تظل مجرد مشورة حتى يأمر بها صاحب سيادة مدنى.

ولا يمتلك العرف فى ذاته قوة لأن يخلق قوانين. فالقانون العرفى يستمد سلطته من الرضا الضمنى لصاحب السيادة الموجود. ويفترض أن القانون العام، وقانون الإنصاف يجب أن يوجهما معيار العقل الصحيح؛ وهو معيار لأنه يُنظر إليه على أنه مستقل وفوق كل سلطة سياسية يمكن أن يستخدم، ويستخدم فى كبح جماح الأفعال غير المعقولة لكل السلطات المدنية، وإثارة الشك فيها. ويفسر هوبز من جديد الفهم التقليدى للقانون العام بطريقة تجعل اللجوء إلى أى سلطة أعلى من صاحب السيادة المدنى مستحيلاً. إنه يتفق مع المحامين فى أن القانون لا يمكن أن يكون على الإطلاق ضد العقل. ولكنه يتساءل: عقل من؟ ويرد بأنه ليس عقل الباحثين، أو الحكماء، أو القضاة التابعين، وإنما عقل الشخص الصناعى أى الدولة. ولا يميز هوبز فى مناقشته للقانون العام عقل الدولة عن إرادتها. ففى كل قرار عادل يرجع القاضى إلى العقل الذى يدفع صاحب السيادة الحاكم لأن يوافق على القانون الذى يحكم الحالة قيد النظر؛ لأن القاضى لا يعود إلى الأسباب التى تؤثر فى صاحب السيادة الذى فى ظله ينتشر القانون الذى نتحدث عنه أول مرة. إن منظور هوبز يبدو أنه يفضى إلى فكرة السمو المطلق للقانون الدستورى الشائع. كما أن قانون الكنيسة، أو القانون الكنسى ليس قانوناً إلا من حيث إنه يتكون عن طريق صاحب السيادة المدنى. إن كل القوانين تتطلب بالطبع مفسرين، أعنى قضاة، لكى

يطبقوها على الحالات الخاصة. وصاحب السيادة هو المفسر الأعلى والأسمى للقانون، وهو الذى يشكل كل المفسرين التابعين، أو القضاة من حيث إنهم كذلك (٢١).

يقول هوبز إنه لا شىء يصنعه القانون يمكن أن يكون خالداً. ومع ذلك يمكن أن تنشأ الدول بمساعدة مهندس فائق القدرة بدرجة تمنع اضمحلالها بسبب الفوضى الداخلية. ويصف هوبز تلك القوى الموجودة فى طبيعة الإنسان التى تميل باستمرار نحو انحلال السلام والنظام المدنى. ومع ذلك يجب ألا تعوق طريقة الإصلاح الأخلاقى هذه القوى، أى عن طريق اللجوء إلى ما يُنظر إليه على أنه الجانب الأكثر نبلاً من طبيعة الإنسان. ويلجأ هوبز بدلاً من ذلك إلى المصلحة الذاتية المستنيرة، ويعتمد على أساس معرفة آلية الانفعالات وإدارتها على ابتكار الأنواع الصحيحة للمؤسسات. وليست هناك ضرورة بالنسبة له، كما كان بالنسبة لأرسطو، لأن يميز أنواع الشعوب، ومستوياتها لكى يحدد ما هو نوع الحكومة الذى يناسب كلا منها. لقد كان يهدف إلى ابتكار تخطيط للحكومة يصلح لكل الأزمنة، والشعوب، والأماكن. واستطاع عن طريق بناء صرحه على أدنى عامل لتحريك السلوك البشرى أن يتوقع أنه يقوم راسخاً وثابتاً فى كل مكان، وكل زمان. لأنه عندما «تبدأ الدول فى الانحلال، ليس عن طريق قوة خارجية، وإنما عن طريق صنوف من الفوضى الداخلية، فإن الخطأ لا يكون فى الناس، من حيث إنهم مادتها، بل من حيث إنهم صانعوها ومنظموها» (٢٢).

من الأخطاء الجسيمة التى كثيراً ما تُرتكب فى البداية الأولى للدولة عندما يقتنع الناس لكى يكتسبوا مملكة بقوة أقل من القوة الضرورية للمحافظة على السلام والدفاع. وبالتالي عندما يتطلب الأمن العام ممارسة تلك السلطات التى تم التخلي عنها، فإن استعادتها تبدو فعلاً من أفعال الظلم. وهذا يعرض بدوره أعداداً كبيرة من الناس إلى التمرد، والتستر على سلطات أجنبية ترحب باستمرار بالفرصة

لكى تضعف جيرانها. وهكذا وأدى تعهد «وليم»(*) الفاتح بأن لا يتعدى على حرية الكنيسة إلى إخلال «توماس بيكيت» T. Beckett (**) بالواجب، وتجنيدته تدعيم البابا ضد «هنرى الثانى». ولأن مجلس الشيوخ، وشعب روما لم يزعما السلطة الكلية، فإن فتن «جراكى» (***) Gracchi نمت وتطورت، ثم الحروب بين مجلس الشيوخ والشعب فى ظل حكم ماريوس Marius (****) وسولا Sul-la (*****)، وقيصر، وبومبى (*****). Pompey، وأخيراً تحطمت الحكومة الشعبية نفسها فى روما، وأُسست الملكية. ولذلك فإن تخلى صاحب السيادة عن أى حق من حقوقه، هو نقض لواجبه.

وفضلاً عن ذلك، فإنه نقض للواجب أن يسمح صاحب السيادة بأن يضلل الشعب، أو يجعلهم يجهلون أسس حقوقه. والمهمة الأولى فى هذا الشأن هى أن يظهر الدولة من «سموم المذاهب التى تثير الفتن». وتنشق المجموعة الأولى من المذاهب التى تثير الفتن من كلمات الكهنة الجهلة الذين يحثون الناس عن طريق تحريفهم للكتاب المقدس على أن يعتقدوا أن القداسة والعقل الطبيعى لا يمكن أن يبقيا معاً. إنه يعلمون أن كل إنسان هو الحكم على الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة.

(*) وليم الأول ملك إنجلترا (١٠٦٦ - ١٠٨٧) بعد أن فتحها وانتصر على قوات الملك هارولد الثانى). (المراجع)

(**) القديس توماس بيكيت (١١١٨ - ١١٠٠) أسقف إنجليزى وكان مستشاراً للملك هنرى الثانى (المراجع).

(***) جراكى (١٥٣ - ١٢١ ق. م) سياسى رومانى، وأحد المدافعين عن حقوق الشعب (المراجع).

(****) جايوس ماريوس G. Marius (١٥٧ - ٨٦ ق. م) من أبرز القادة العسكريين فى روما عرف بخصومته لسولا (المراجع).

(*****). سولا (١٣٨ - ٧٨ ق. م) قائد عسكري سياسى رومانى نشب بينه وبين ماريوس صراع عنيف انتهى بانتصاره عام ٨٢ ق. م (المراجع).

(*****). بومبى Pompey (١٠٦ - ١٤٨ ق. م) زعيم عسكري وسياسى رومانى، عُرف بخصومته ليوليوس قيصر - فر إلى مصر بعد هزيمته واغتيل هناك (المراجع).

وهذا صحيح فى حالة الطبيعة، لكن فى المجتمع المدنى يكون القانون المدنى وصاحب السيادة هما المعيار والحكم على الخير والشر.

ومذهب ثان يكرهه المجتمع المدنى يقرر أن ما يفعله الإنسان ضد ضميره، بما فى ذلك تلك الأشياء التى يأمره صاحب السيادة بأن يفعلها هو خطيئة. فإذا كان الفعل الذى يؤمر به خاطئاً، فإنه يكون خطأً صاحب السيادة، ويرده إلى الله من حيث إنه مسئول عنه. إنه ليس خطأ الرعية. فعلى العكس عصيان صاحب السيادة هو خطأ. لأنه عن طريق العصيان تدعى الرعية لنفسها المعرفة بغير حق، والحكم على الخير والشر. أى أن الضمير والحكم يكونان بالفعل واحداً والشئ نفسه. والمذهب الثالث من حيث الترتيب هو المذهب الذى يقول إنه لا يتم تحصيل الإيمان والقداسة عن طريق الدراسة والعقل، وإنما عن طريق إلهام مفارق للطبيعة أو عن طريق حلوله فى الجسم. ويقول هوبز إنه إذا تم التسليم بهذا المذهب، فإنه لا يستطيع أن يرى لماذا لا يكون كل مسيحى رسولاً، وأن يكون ملزماً بأن يتبع إلهامه الخاص، وليس قانون بلده كقاعدة لفعله. كما يؤدى هذا المذهب بالناس إلى أن ينصبّوا أنفسهم حكاماً على الخير والشر. ثم هناك تلك المجموعة من «السوفسطائيين الفصحاء» الذين كتب عنهم أرسطو، وأفلاطون، وشيشرون، وسنكا، وبلوتارك، وبقية أولئك المحافظين من الفوضويين اليونان والرومان، و«المغالطات السوفسطائية» التى أخذ بها المحامون لكى يخدموا مصالحهم الخاصة؛ مثل المذهب الذى يقول إن أصحاب السيادة يخضون لقوانينهم الخاصة، وإن السلطة العليا قد تُقسم، وإن عامة الناس لهم حقوق مطلقة على الملكية التى تستبعد التدخل من جانب صاحب السيادة، وأخيراً المذهب الذى تمسك به كهنة كثيرون أيضاً، والذى يقول إن قتل الطاغية مشروع، ومحمود أيضاً. ويصل هذا المذهب الأخير إلى القول، كما يرى هوبز، إنه من المشروع بالنسبة للناس أن يتمرّدوا على ملوكهم، وأن يقتلوهم طالما أنهم يسمونهم بالطغاة فى البداية. وأخيراً هناك ذلك المذهب المغروس فى الخوف من الظلام والأشباح، ومستمد من «ظلام التمييزات

المدرسية»؛ أعنى مذهب فصل السلطة المدنية، أو الدنيوية، عن السلطة الروحية. ويحاول هوبز أن يبرهن على القول بأن هذا التمييز ليس له معنى، أو دلالة، وأنه ليس فى مقدور الإنسان أن يخدم سيدين عن طريق الكتاب المقدس فى مناقشته اللاهوتية (٢٣).

إن استئصال الآراء الزائفة والمثيرة للفتنة لا يكفى. فمن واجب صاحب السيادة أن تكون لديه الأسس الصحيحة لحقوقه التى يُعلمها للناس. وهذا يعنى أولاً وقبل كل شىء، قبول كتب هوبز من حيث إنها النصوص المعتمدة والموثوق بها فى الأخلاق والسياسة فى الجامعات. وينظر هوبز كما يظهر إلى مشروعه على أنه مشروع تربوى طويل المدى؛ لأنه كما يقول لم يهتم كثيراً بما إذا كانت كتبه تُقبل «فى هذا العصر». وعلى الرغم من ذلك، فإنه يتطلع إلى كتبه على أن صاحب السيادة قد أوصى بصورة رسمية بتدريسها فى الجامعات، أى أنها تشكل «أسس المذهب الأخلاقى والمدنى». ويقول إن المرء يجب أن يبدأ بعقول صغيرة لم تفسدها مذاهب أثينا، وروما. إن أولئك الذين يتعلمون بصورة ملائمة، بعد أن يتركوا الجامعات بوصفهم مبشرين، ووعاظاً، وأعياناً، ورجال أعمال، ومحامين، ينقلون إلى الناس فى سلوك حياتهم اليومية الأسس الحقيقية للحق المدنى. ويعتقد هوبز أنه تحدث مغالاة عادة، فى الصعوبات الموجودة فى طريق تعليم الناس. لأنه أولاً ليس صعباً أن نعرف ما الذى يعجب اهتمامات المرء الأنانية، وثانياً يلاحظ هوبز فى حكم يذكر بتقدير ما كىافلى للناس، أن الناس ينقصهم الزهو، والطموح الذى يعوق أذهان الأغنياء، والأقوياء، وذوى الشهرة الحسنة بالنسبة للتعليم. وعلى الرغم من تبجيل هوبز للسيادة، والملكية، فإنه يتوقع بوضوح أن نظرياته ستكون شعبية فى يوم ما (٢٤).

ليس هناك الكثير الذى يقال بطريقة إيجابية عن المجتمع الجيد الذى يتطلع إليه هوبز، حالما تؤسس شروط السلام. فالتشديد عند هوبز هو على المواقف المتطرفة مثل الحرب الأهلية؛ حيث ينهار كل قانون، ونظام، وعلى أخطار السلام التى تنشأ

من محاولات الشك فى سلطة صاحب السيادة وتقييدها، وعلى المعايير السلبية وليس على المعايير الإيجابية. ومع ذلك فإنه يتطلع بوضوح إلى نظام حكم أكثر اعتدالاً مما يفترض تسليحه الشامل لسلطة صاحب السيادة. إنه يتطلع فى المقام الأول إلى مجتمع ليس إمبريالياً، ومع ذلك فإن هذا لا يتفق مع نظريته التى تذهب إلى أن أصحاب السيادة المستقلين، والأمم هم بالضرورة فى حالة الطبيعة من جهة بعضهم البعض، ومجبرون بالتالى بصورة طبيعية على أن يفعلوا كل ما يمكن أن يقهر جيرانهم ويضعفهم. ولا بد أن تتناقض الخطط السياسية طالما أنه لا توجد هناك دولة عالمية. ومع أن الأمر قد يكون هكذا، فإنه يتطلع أيضاً إلى دولة ذات قوانين تشجع الفلاحة، والصيد، وقوانين ضد البطالة والتكاليف المفرطة والاستهلاك المفرط، وقوانين تشجع الصناعة، والملاحة، والميكانيكا، والعلوم الرياضية. ويجب أن توزع الأعباء العامة بالتساوى. ويجب أن يدفع الناس الضرائب وفقاً لما ينفقونه، أو يستهلكونه: أى أنه يجب تشجيع الاقتصاد فى الإنفاق، ويجب عدم تشجيع التبذير المترف، ويجب على كل شخص أن يدفع للدولة على قدر المنفعة التى يحصل عليها من حمايتها. ولا بد أن تكون هناك مساواة أمام القانون، وعقوبات صارمة ضد القضاة الفاسدين، ووصول سهل إلى محاكم الاستئناف. ولا بد أن يكون أمن الناس هو القانون الأسمى، ولا بد أن يفهم الأمن على أنه يشمل كل متع الحياة ولذاتها التى يستطيع الإنسان أن يحصل عليها بصورة قانونية مشروعة ودون أن يضر الدولة (٢٥).

يتوقف سلام المجتمع المدنى على امتلاك صاحب السيادة سلطة الحياة والموت على رعاياه. فإذا اعتقد الناس أن هناك سلطات أخرى تستطيع أن تمنح جزاءات أعظم من الحياة، وتوقع عقوبات أعظم من الموت، فإنهم يطيعون هذه السلطات، وتتحطم سلطة صاحب السيادة. إن الحياة الأبدية، والعذاب الأبدى، أو «الموت الأبدى» هى خيارات وشرور أعظم من الحياة الطبيعية والموت الطبيعى. وطالما أن الناس يؤمنون بسلطة أناس آخرين، يفعلون بوصفهم وزراء لسلطات غير مرئية،

تمنحهم نعيمًا أبدياً، أو عذاباً أبدياً، فإن اللاهوت لا يك، فى رأى هوبز أن ينفصل عن الفلسفة السياسية^(٢٦). لابد أن نحصر أنفسنا فى تخطيط قاس لللاهوت المسيحى عند هوبز، مستبعدة الآيات العديدة من الكتاب المقدس التى يوردها بوصفها حججاً موثوقاً بها.

على الرغم من أن الله يحكم كل الناس منذ الخلق عن طريق قوة الطبيعة، فإن مملكة الله تعنى فى بعض المواضع من الكتاب المقدس خلافاً لتأويل بعض الكهنة، مملكة سياسية ذات رعايا محددة، وهم اليهود. وقد أمر الله آدم - وكل أولئك الذين عاشوا حتى الطوفان، ونوح، وعائلته بعد الطوفان - مباشرة عن طريق صوته. وإبراهيم هو الأول فى مملكة الله عن طريق عهده الذى أبرمه الله معه، واهباً إياه أرض كنعان بوصفها ملكية دائمة وخالدة جزاء على طاعته، وطاعة ذريته. وهكذا قام الله بوصفه صاحب السيادة المدنى لليهود. ولم يكن الرب بحاجة سوى أن يتكلم إلى إبراهيم، الأب، السيد، وصاحب السيادة المدنى لعائلته، لأن إرادات أسرته كلها وذريته متضمنة فى إرادته، وكما أن أسرة إبراهيم، وذريته، تلقت الأوامر الإيجابية لله من صاحب السيادة الدنيوى، أعنى إبراهيم، فكذا يجب فى كل دولة على أولئك الذين ليسوا ذوى وحى مفارق للطبيعة أن يطيعوا عكس ذلك قوانين صاحب سيادتهم الخاصة فى كل الأفعال الخارجية وعقائد الدين. إن لكل صاحب سيادة الحق مثلما كان لإبراهيم فى أن يعاقب أى شخص يدعى وحيًا خاصاً لكى يعارض القوانين. ومثلما كان إبراهيم فى أسرته، فكذا لا يمكن أن يكون سوى صاحب السيادة فى الدولة المسيحية المفسر الموثوق به لعالم الله. وقد تم تجديد عقد الله مع إسحق ويعقوب، لكنه عطل عندما كان اليهود تحت سيادة مصر.

ولقد جدد موسى العقد مرة ثانية على جبل سيناء. ولأن موسى لم يستطع أن يرث سلطة إبراهيم، فإن سلطته قد أُقيمت على أساس قبول الناس ورضاهم، وتعهدهم بأن يطيعوه. كما أن الله استدعى موسى فقط، من حيث إنه صاحب سيادة مدنية تحت الله، ولم يستدع هارون، الكاهن الأكبر، ولا أى كاهن آخر، ولم يستدع أرستقراطية شيوخ الكنيسة السبعين، ولا الشعب. وعن طريق تخلى موسى عن

العجل الذى صنعه هارون، وعن طريق سيطرة موسى على أولئك الذين تنبأوا فى المعسكر، بدا أن كل الكهنة والأنبياء فى الدولة المسيحية يستمدون سلطتهم من الاتفاق ومن سلطة صاحب السيادة. لقد كانت المملكة مملكة كهنوتية، إذ إن موسى حكم من حيث إنه كاهن أعلى لله، ونائبه على الأرض. وقد ورث هارون المملكة، ثم ورثها بعد ذلك ابنه «العازار». وبعد موت «يشوع» و«العازار»، قيل إنه لم يكن هناك ملك فى إسرائيل. ولا يصدق ذلك إلا من حيث إن ممارسة سلطة صاحب السيادة مهمة. ولا يزال الحق فى الحكم، أى سلطة صاحب السيادة، يُعهد بها إلى الكاهن الأعلى. إن سلطات الحكام هى سلطات غير عادية، أو سلطات طارئة ومؤقتة. وعن طريق عزل صموئيل، الكاهن الأعلى، خلع الناس المملكة الخاصة لله، وأنشأوا ملكية من النوع المعتاد، وتبين معاملة «سليمان» لـ «أبياثار» (*)، وتكريسه لبناء المعبد، والتاريخ الإنجيلي كله أنه منذ التأسيس الأول لمملكة الله حتى الأسر، كانت السلطة الدينية الأسمى فى الأيدي نفسها مثل السيادة المدنية. وبعد انتخاب «شاوول» (***) Saul، كانت وظيفة الكاهن كهنوتية بالنسبة لصاحب السيادة، وليست قضائية. ولم يكن لليهود دولة أثناء الأسر، وبعد عودتهم كان كل شىء غامضاً وغاسداً حتى إنه لا يمكن أن نعرف شيئاً ذا قيمة بالنسبة للدولة أو الدين من عصورهم.

كتب هوبز يقول إن «وظيفة مخلصنا المبارك»، أى المسيح، ثلاثية وهى: أنه مُخلّص، ومعلم، وملك. فالمسيح على الأرض مُخلّص، ومعلم، وليس ملكاً. فلو لم يفعل شيئاً يكون موضع شك فى القوانين المدنية لليهود، أو قيصر، ولم يعط أى شخص تفويضاً بأن يفعل ذلك. وهو لن يكون ملكاً إلا بعد البعث العام «يوم

(*) أبياثار Abiathar أحد كهنة النبی سليمان. راجع الملوك الأول الاصحاح الرابع: ٤ (المراجع).

(**) شاوول Saul أول ملوك بنی اسرائيل، قاتل الفلسطينيين فأنزلوا به هزيمة منكرة، فانتحر بعد مقتل أولاده فى المعركة «وندم الرب لأنه ملك شاوول علي إسرائيل «صموئيل الأول (الإصحاح الخامس عشر: ٣٥) (المراجع).

القيامة»؛ لأن المملكة التي يدعيها يجب أن تكون في عالم آخر. وهو لم يأمر بالفعل أى شخص. ومن حيث إنه مخلص، فإنه يضحى لكى يفتدى آثام الناس، ومن حيث إنه معلم، فإنه ينصح الناس ويوجههم إلى طريق الخلاص، أى إلى حياة أبدية. ومعنى التثليث هو أن الشخص الواحد لله يتمثل فى ثلاثة أزمنة مختلفة، وفى ثلاث مناسبات مختلفة. وقد تمثل موسى الله الأب، والإله المسيحى الابن، والحواريين وأتباعهم، عن طريق استقبال ونقل الروح القدس، أى أنه تمثل الله الشبح المقدس. وطالما أنه ليست هناك دولة مسيحية، وليس هناك صاحب سيادة مدنى تحول إلى المسيحية، فإن السلطة الكنسية تكون فى أيدي الحواريين، وأولئك الذين يعينون بوصفهم كهنة. وهم لا يمتلكون سلطة لأن يأمرُوا، لأن وظيفتهم هى فقط أن يعلموا الناس وينصحوهم لأن يؤمنوا بالمسيح. والقول بأن يسوع هو المسيح هو البند الوحيد الضرورى للإيمان بالنسبة للرجل المسيحى. وإذا أمر صاحب سيادة كافر شخصاً بأن ينطق بلسانه شيئاً مخالفاً، فإن الاستشهاد لا يكون أمراً ضرورياً لأن الاعتراف ليس إلا شيئاً خارجياً، أى أنه علامة على طاعة القانون. وإذا أمره صاحب السيادة بأن يقوم بأفعال مثل عبادة آلهة زائفين تنكر بالفعل الرب، فإن الخطيئة لا تكون خطيئة الرعية التى تطيع، وإنما خطيئة صاحب السيادة. إنه ليس منصفاً على الإطلاق للمسيحيين، أو أى شخص آخر أن يحاول أن يخلع حتى ملك كافر أو هرطقى طالما أصبح معترفاً به رسمياً؛ لأن ذلك سيكون مخالفة للإيمان، وسيكون من ثم ضد قانون الطبيعة الذى هو القانون الداخلى لله.

لقد كان قسطنطين الإمبراطور المسيحى الأول الذى كان أيضاً الأسقف الأعلى لروما، تماماً مثلما يكون كل أصحاب السيادة المسيحيين الأساقفة الأعلى فى مقاطعاتهم الخاصة. وهذه الوظيفة تلازم بصورة جوهرية صاحب السيادة. ويستخرج هوبز حججاً طويلة، بصفة خاصة ضد كتابات الكردينال بيلارمين(*)،

(*) القديس بيلارمين St. Bellarmine (١٥٤٢ - ١٦٢١) أسقف إيطالى، وأستاذ فى اللاهوت، نصب كاردينالاً عام ١٥٩٩. قام بحملة عنيفة ضد الإصلاح الدينى أدت فى النهاية إلى إدانة جاليلو (المراجع).

لكى يعارض مزاعم بابوات روما. إن كل الكهنة فى الدولة المسيحية ليسوا إلا كهنة صاحب السيادة، يستمدون سلطتهم منه، فهو الكاهن الأكبر. وعندما يكون لأجنبى السلطة لأن يعين معلمين، أو كهنة، فإنه لا يفعل ذلك إلا عن طريق سلطة صاحب السيادة الذى يحدث التعليم، أو الكهانة فى الدوائر التى تكون تحت نفوذه. إن «الكنيسة» كما تُستخدم الكلمة فى الكتاب المقدس لا تعنى فى الحقيقة شيئاً سوى دولة مسيحية. ويتضح من كل ذلك أن التمييز بين الحكومة الروحية، والحكومة الدنيوية زائف. فكل حكومة فى هذه الحياة - حكومة الدولة، وحكومة الدين - مؤقتة تحت أمر صاحب سيادة مدنى واحد (٢٧).

يقول هوبز إن النظرية التى تخص مملكة الله لها تأثير كبير فى مملكة الإنسان حتى إنها لا تُقرر عن طريق أى شخص سوى أولئك الذين يمتلكون سلطة صاحب السيادة. ومع ذلك لأن بلده الخاص يكون فى حالة حرب أهلية، وتكون السلطة غير مقررة كما يقول هوبز، فإنه يقدم نظريته الجديدة على سبيل التجربة. إن مملكة الله التى يتمتع فيها الناس بحياة أبدية ستكون مملكة فى ظل المسيح هنا على الأرض، وفى وقت البعث العام. كما أن جهنم تكون على الأرض، والشيطان هو عدو دنيوى للكنيسة. وتعنى صنوف عذاب جهنم بصورة مجازية ذلك الحزن للعقل، والجسد، اللذين يسببهما مشهد الآخرين الذين يستمتعون بالنعيم الأبدى الذى فقدوه المعذبون، بسبب كفرهم وعصيانهم. كما أن المذنبين سيعانون من آلام جسدية، ويموتون موتة ثانية. لأن النار الدائمة والموت الدائم لا يعنى أن المعذبين لن يمنحوا حياة دائمة تتطلبها صنوف العذاب الدائمة. إن المقصود هو بالأحرى أن النار التى تعذب تحرق بصورة دائمة، وأن تقديم المذنبين لكى يُعذبوا ويُقتلوا لن يفشل؛ لأن المذنبين سوف يأكلون، ويشربون، ويتناسلون، ويموتون إلى الأبد بعد البعث كما كان من قبل. وبناء على تأويل هوبز، فإنه يصبح من الصعب فى حقيقة الأمر أن نرى كيف أن حياة المذنبين يغيرها البعث بأية طريقة. ومن ثم يتحول الموت الأبدى بحيث لا يكون أكثر سوءاً، إن كان على الإطلاق من الموت الطبيعى. والنتيجة الشاملة التى يريد هوبز بوضوح أن يستمدتها قراء لاهوته هى أنه ليس هناك بالفعل

اختلاف جوهرى بين عالم الله على نحو ما يظهر فى الكتب المقدسة، وعالم هوبز الذى يعرضه فى فلسفته السياسية^(٢٨).

ومع ذلك فإن المرء مجبر على أن يثير التساؤل عما إذا كان هوبز يؤمن بصدق لاهوته. إنه يقول عن الله «إنه جلى واضح، وينبغى علينا أن ننسب إليه الوجود لأنه لا يمكن أن يكون لإنسان الإرادة لأن يمجّد ذلك الذى يعتقد أنه لا يمتلك أى وجود». بيد أن العلاقة بين الصدق والعبادة أو الشرف ليست غامضة على الإطلاق. لأنه كما يكتب هوبز «كل الكلمات والأفعال التى تدل على الخوف من إحداث المخالفة والعصيان، أو الرغبة فى إحداث الرضا والإعجاب، هى ضرب من العبادة، سواء أكانت هذه الكلمات أو الأفعال مخلصة أم مزيفة، ولأنها تظهر بوصفها علامات على التمجيد والتعظيم، فإنها تُسمى عادة «الشرف» وبسبب هذه الأقوال وأقوال أخرى كثيرة، فإن هوبز أصبح سيئ السمعة من حيث إنه ملحد إبان حياته^(٢٩).

وربما تكون النتيجة الأكثر تسامحاً التى يستطيع المرء أن يستمدّها من لاهوته هى أنه بين فى حماسه الجرىء لأن يحطم كل الآراء التى اعتقد أنها ضارة لفهم ملائم لحقوق الإنسان وواجباته أنه لا شىء عنده أكثر قداسة من تعقب الحقيقة الفلسفية ونشرها.

هوامش

1. Thomas Hobbes, *Leviathan*. ("Everyman's Library" (New York: Dutton, 1950), chap. xi, p. 79. Spelling has been modernized in quotations in this chapter.
2. See, e.g., *Leviathan*, chap. xxxi, end, and *The Elements of Law*, ed. Ferdinand Toennies (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 1.17.1.
3. *The Metaphysical System of Hobbes*, selected by Mary W. Calkins (Chicago: Open Court, 1948), *Concerning Body*, chaps. i and ii, esp. vi.7; *Leviathan* chap. xxxiv, pp. 339-41, chap. xlvi, *The Introduction*, pp. 4-5' *A Review, and Conclusion*, p. 627. It is difficult to determine whether Hobbes conceived of his materialism as simply true, i.e., as "metaphysical," or as "methodological," i.e., an assumption required for proceeding scientifically.
4. *Leviathan*, chap. vi. Cf. *Elements*, 1.7.1-1. 10.11.
5. *Leviathan*, chap. vi, p. 41; chap. viii, p. 59.
6. *De Cive* (*The Citizen*), *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Molesworth (1839 -45), vol. II, chap. i.2; see especially the note.
7. *Leviathan*, chap. xi, pp. 79-80.
8. *Ibid.*, chap. xiii, pp. 103-4.
9. *Ibid.*, chap. xiii.
10. *Elements*, 1.14.6.
11. *Ibid.*, 1.16.2; *De Cive*, chap. iii.3.
12. *Leviathan*. Chap. xiv. pp. 107-8; chap. xv, pp. 128, 130-31' chap. xxvii, p. 251; chap. xlii, pp. 435-36; chap. xxvi, pp. 231-32.
13. *Elements*, 1.17.14 and 1.13.3.
14. *Leviathan*, chap. xiv, p. 117.
15. *Ibid.*, chap. xxi, p. 183.
16. *Ibid.*, chap. xv, pp. 128-30; chap. xxi; chap. xxviii, pp. 258-59;

- De Cive, chap. vi. 13.
17. Leviathan, chap. xxi, p. 187.
 18. De Cive, chaps x.2 and x. 16.
 19. Ibid., chap. x, esp. x.7, x.8, and x.15.
 20. Ibid, chap. vi. 20.
 21. For a confrontation of Hobbesian with premodern traditional jurisprudence, compare chap. xxvi, "Of Civil Laws" of the Leviathan with Thomas Aquinas' Summa Theologica, I-II, Qq. 90-97 (published by the Henry Regnery Co. as Treatise on Law), which Hobbes's chapter may have been written in opposition to. See also his A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, The English Works of Thomas Hobbes, Molesworth ed., VI.
 22. Leviathan, chap. xxix, pp. 275-76.
 23. Ibid., chap. xxix.
 24. Ibid., chap. xxx, pp.288-96; De Cive, chap. xiii. 9.
 25. Leviathan, chap. xxx, pp. 296 ff. and De Cive, chap. xiii, esp. xiii. 14.
 26. Leviathan, dedicatory epistle; De Cive, chap. xvii. 27.
 27. Leviathan, chaps. xl-xliii. Cf. chap. xxii, pp. 189-90 and 200.
 28. Ibid., chaps. xxxviii and xlv.
 29. Ibid., chap. xxxi, p. 213; chap. xlv, p. 570; chap. xii; chap. xlv; cf. chap. xxvii, pp. 249-50; chap. xlv, pp. 558-59; and chap. xiii, p. 104; chap. xxxix, p. 406; chap. xlii, p. 435; chap. xl, p. 417; chap. xlvi, pp. 591-92.

قراءات

- A. Hobbes, Thomas. Leviathan. Chaps xiii-xv, xvii, xxi, xxvi-xxx, xlvi.
- B. Hobbes, Thomas. Leviathan. Chaps vi, x-xii, xvi, xix, xx, xxii-xxiii, xxv, xxxi-xxxii, xxxv, xliii.

رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)

اشتهر ديكارت بأنه «مؤسس الفلسفة الحديثة»، غير أنه لم يشتهر، على الإطلاق بأنه مؤسس الفلسفة السياسية. ويبدو أن بدايته التاريخية تقوم منعزلة بصورة رائعة عن التراث السياسى الحديث الأكثر قدماً الذى أسسه ماكيافللى. فهو لم يكون على الإطلاق مناقشة موضوعية للمسائل السياسية. وهذا يفترض أن الفلسفة الحديثة، والفلسفة السياسية الحديثة منفصلتان فى الأصل، وربما تختلفان فى المقصد. ومع ذلك تظهر رابطة بين ديكارت والتراث السياسى الحديث فى علاقته بفرنسيس بيكون، المدافع الأول العظيم عن السياسة الماكيافيلية، والمعترف بها صراحة، تلك السياسة التى تتجه إلى سيادة الحظ Fortune أو الطبيعة فى الشؤون البشرية. ويقر ديكارت حتى فى نقله للغة بكون أن الفلسفة التى تؤسس فى منهج جديد، وتتجه إلى «السيادة على الطبيعة وامتلاكها» تحقق المجد الأعظم للفلسفة، والفائدة الكبرى للمجتمع. ولذلك، فإن تعاليمه السياسية تهتم أساساً بالضرورة السياسية الرئيسية، أى تأسيس العلاقة المنسجمة بين الفلسفة، أو العلم، والمجتمع، أو تهتم بصياغة «عصر التنوير» لهذه العلاقة، أى العلاقة التى تحكم العصور الحديثة. وبالتالى استطاع «دى ألمبير»، المحرك الأول لعصر التنوير فى فرنسا أن يعلن فى «دائرة المعارف» (١٧٥١) أن ديكارت «أرسى أسس حكومة أكثر عدلاً وسعادة من أى حكومة أُسست من قبل»^(١).

تعاليم ديكارت السياسية غامضة من جهة ما، بسبب الحذر سيئ السمعة لطريقته فى الكتابة: «لقد كونت فلسفتى على نحو لا يصدى أحداً، وحتى يمكن أن تُقبل فى أى مكان، حتى بين الأتراك»^(٢). ويتضح حذره فى الواقعة التى تذهب إلى أنه لم ينشر باسمه، مطلقاً، ثناء، أو لوماً لأى فلسفة سياسية سوى ثناء غفل لكتابه بكون «التجديد العظيم»، و«أطلانطا الجديدة»، فى حين أنه يقبل فى

خطابات خاصة «القاعدة الأساسية» لما كيافللى فى كتابه «مقالات عن ليفى» وهى «لا تلاحظ شيئاً سيئاً»، واعتقد أن سياسة هوبز فى كتابه «فى المواطن» تفوق ميتافيزيقاه (٣).

إن تعاليم ديكارت السياسية جزء من العلم الأخلاقى الأكثر سموً وكمالاً، الذى يكون نهاية الفلسفة كلها. «فالفلسفة كلها أشبه بشجرة، جذورها الميتافيزيقا؛ أعنى معرفة الله والنفس البشرية، و«جذعها الفيزياء» والفروع التى تأتى من الجذع هى كل العلوم الأخرى، لكن بصفة أساسية الطب، والميكانيكا، والأخلاق. وتاماً كما أن المرء لا يجمع الثمار من جذور الأشجار وجذوعها، بل من أطراف فروعها، فكذلك تعتمد الفائدة الأساسية للفلسفة على أجزائها التى لا يستطيع المرء أن يتعلمها إلا فى النهاية» (٤). إن الفرع الأخير والنهائى هو «العلم الأخلاقى الكامل... الذى يكون مفترضاً معرفة كلية بالعلوم الأخرى الدرجة الأخيرة من الحكمة». ومع ذلك فإنه تم الإقرار بصورة كلية فى الغالب بأن المرء لا يستطيع أن يجد «العلم الأخلاقى الكامل» عند ديكارت فى أى موضع فى كتاباته المنشورة أو غير المنشورة. ولا يمكن أن تنفصل هذه الصعوبة عن صعوبة أخرى تنشأ من فحص شجرة المعرفة. إن الإنسان يُعالج مرتين؛ مرة بوصفه الجذر الميتافيزيقى الثانى، ومرة بوصفه الفرع الأعلى. لكن ديكارت يعالج فى كل من ترجماته المنشورة الخاصة بالميتافيزيقا النفس البشرية أولاً، ثم الله. وفضلاً عن ذلك، فإن التشبيه يستبعد أى إشارة فى «الجذور» إلى المبدأ الميتافيزيقى الذى يزامن النفس؛ أعنى الجوهر الجسمى، الذى لا بد أن ينمو منه بصورة محتملة «الجذع». ولذلك فإن التشبيه الشعري لشجرة المعرفة مخادع من جهة جزئه الأدنى المرئى.

إننا مجبرون من ثم على أن نبحث عن حجة ليست شعرية يكون الإنسان بناء عليها هو بداية شجرة المعرفة ونهايتها، و«العلم الأخلاقى الكامل» هو «فائدتها الأساسية». ولا يقدم ديكارت إلا فى كتابه «مقال عن المنهج» (١٦٣٧) تفسيراً لبداية فلسفته ونهايتها، ولكل أجزائها، ونظامها الحقيقى. ومع ذلك قلت قيمة هذا

الكتاب اليوم بسبب طابعه العام. وعلى الرغم من ذلك، فإن بلاغته العامة هي العلامة الأولى على أنه وحده الذى يعالج الصعوبة الخاصة لهدف ديكارت الأسمى: وهو أن «العلم الأخلاقى الكامل» لن يظهر إلى الوجود تماماً إلا عن طريق تعاون سياسى سابق بين الفلسفة والجمهور.

كتب ديكارت يقول: إنه بدأ برأى أساتذته اليسوعيين الذين ذهبوا إلى أن الدراسة تنتج «معرفة واضحة و يقينية بكل ما هو مفيد للحياة» وعن طريق معيار الفائدة، يفحص ويرفض تعليم المدارس، والفلسفة القديمة بأسرها. ويستثنى علماً واحداً فقط، وهو الرياضيات؛ فالذى «أدهشه» ليس «صرحاً شاهقاً أُقيم على الأسس الراسخة والصلبة» للرياضيات^(٥). وتأمل بدلاً من ذلك الارتباكات الأساسية التى تواجه العقل الذى هو بداية الفلسفة بالنسبة للقدماء. ويستبدل ديكارت الدهشة بإمكان لم يكن فى الحسبان من قبل «للإبداع» البشرى يبعد التعجب: «إننى سأكشف لك عن أسرار بسيطة حتى إنك لا تدهش من الآن فصاعداً من أى شىء فى أعمالنا»^(٦). إن الفلسفة من حيث إنها تقابل الرياضيات، والتى ينبغى أن تقدم «أسس» العلوم، أصبحت محل نزاع، وعديمة الفائدة وغير يقينية. ويبين «اللاهوت» - وهو لفظ يستخدمه ديكارت هنا وفى كل مكان ليدل على اللاهوت الموحى به على وجه الخصوص - «الطريق إلى نيل الجنة» - التى «يتوق إليها كثيراً مثل أى شخص آخر». بيد أن «الحقائق الموحى بها» «فوق عقولنا»، ولذلك فإنها ليست معرفة واضحة وليست يقينية تفيد الحياة. والكتابات الأخلاقية الوحيدة التى يذكرها كثيراً فى نقده للتراث هى «كتابات الوثنيين»، تلك التى تنقصها الأسس أيضاً^(٧).

يعارض ديكارت هدف التراث الكلاسيكى؛ طالما أنه يستبعد «التأملات»، أو البحث عن المعرفة لذاتها، لصالح «المعرفة المفيدة». ويظهر تبرير رفض وجهة النظر الكلاسيكية من معالجة العلم الواحد فى النقد الذى يعالج غاية الإنسان. إن «كتابات الوثنيين» تضم التعاليم الأخلاقية للرواقيين بصفة خاصة، ولكن أيضاً

تعاليم الفلسفة السياسية الأفلاطونية والأرسطية. وبينما تحتوى الكتابات الوثنية على «صنوف كثيرة من الحُض على الفضيلة الأكثر نفعاً وفائدة»، فإن «قصور الفضيلة الفخمة والرائعة» «تُبنى على الرمل والطين». إن ما «يسميه الوثنيون بهذا الاسم الجميل»؛ أعنى الفضيلة «ليس فى الغالب سوى فقد الإحساس، أو الزهو، أو اليأس، أو قتل القريب»^(٨). وبالتالي فإن الفضيلة الوثنية الى ادعت أنها وسط «بين رذيلتين»، وامتياز الإنسان متطرفة، وغير إنسانية، ومتغرطسة، وجبانة فى الغالب، وهى تطرف إجرامى. ومن حيث إن الفضائل الوثنية صنوف من التطرف، فإنه لا يمكن تمييزها عن الانفعالات «ليس هناك شىء تبدو فيه الطبيعة القاصرة للعلوم التى استقبلناها من القدماء بصورة أكثر وضوحاً مما يبدو فيما كتبوه عن الانفعالات»^(٩).

يحل ديكارت محل التمييز الذى قام به القدماء بين الانفعالات والفضائل التمييز بين الانفعالات الخيرة، والانفعالات الشريرة. لقد كان أساس التمييز القديم هو وجهة النظر التى تذهب إلى أن النفس لها أجزاء، وأن هذه الأجزاء المعينة تستطيع أن تستمع إلى العقل وتطيعه، ويستطيع العقل بواسطتها أن يقيم ويحكم ترتيباً هرمياً طبيعياً داخل النفس، أما العقل فهو مستقل ذاتياً؛ لأن له موضوعه الملائم الخاص، أو لأن «كل الناس يرغبون فى المعرفة بطبيعتهم» بصرف النظر عن فائدة المعرفة. ويرفض ديكارت وجهة النظر هذه عن النظام الطبيعى للنفس. لأن القدماء لم يروا «الاعتماد الحاد للذهن»، أو اعتماد العقل على الانفعالات، أو «على مزاج وميل أعضاء الجسم»^(١٠).

أدى تأمل ديكارت المزدوج فى قوة الانفعالات ووعد الرياضيات مباشرة إلى حجته على منهج جديد، هو فى الوقت نفسه تأمله السياسى الأولى. وطالما أن انفعالات بعينها قد حلت محل الفضائل، فلا بد أن تُفهم «الفائدة بالنسبة للحياة» على أنها ما يخدم غايات الانفعالات. ومع ذلك فإنه لابد من القيام بتمييزات بين الانفعالات؛ فهناك انفعالات خيرة، وانفعالات شريرة، وانفعالات نافعة،

وانفعالات غير نافعة، وانفعالات نبيلة، وانفعالات خسيصة وضيعة. وبصورة أكثر دقة، ما هو مطلوب هو الانفعال الشامل، أو انفعال يمكن أن يمدنا بمبدأ للسيطرة على الانفعالات الأخرى. وهذا الانفعال الأكثر فائدة هو بالتالى الانفعال السيد الأكثر نبلاً وكمالاً. ويبدأ ديكارت حجته على المنهج بالمبدأ الذى يقول: «هناك كمال فى كتابات تتكون من أجزاء عديدة، كتبها أيدى أساتذة مختلفين أقل من الكمال الموجود فى تلك الكتابات التى كتبها (أستاذ) واحد»^(١١). فما يقوم به كله أستاذ واحد يكون كله بيد ذلك الأستاذ، وهكذا يبدأ مثلما فعل الرواقيون، بما هو كله بيد المرء نفسه، دون أن يحصر ذلك «بأفكار المرء الخاصة». ويوضح هذا المبدأ سلسلة من نماذج السادة التى تبلغ ذروتها فى سيادة العقل بوصفه صورة من صور السطوة والسيطرة. لكن لأن «إرادة بعض الأشخاص الذين يستخدمون العقل هى التى تؤدى إلى سطوة كاملة، فإن العقل يكون فى خدمة الإرادة، أو كما يقول ديكارت فيما بعد فى خدمة العاطفة الأسمى التى يسميها «بالسخاء».

والنماذج سبعة وهى:

- ١- المهندس المعماري الوحيد للبناء.
- ٢- المهندس الوحيد لمباني مدينة ما.
- ٣- الحالة العامة للمشرع الوحيد «الفطن» الذى يشرع قوانين لشعب.
- ٤- الحالة الخاصة للمشرع الإلهي. الوحيد؛ أى الله، الذى أوجد «نظم» «حالة الدين الحقيقي»، أو البلاد المسيحية التى يجب أن تنظم بصورة أفضل، ليس لها نظير، فى كل الأنظمة الأخرى.
- ٥- الحالة الخاصة للمشرع البشرى الوحيد لإسبرطة الوثنية، وهو المشرع البشرى الوحيد الذى أثنى عليه حتى ديكارت على الرغم من أن كثيراً من قوانين إسبرطة كانت «غريبة جداً، وتناقض الأخلاق الجيدة».
- ٦- الاستدلالات البسيطة التى قام بها بصورة طبيعية شخص واحد ذو «عقل سليم».

٧- الحالة الافتراضية لشخص واحد لديه استخدام كامل لعقله الذى لا يستعين بغيره منذ الطفولة، ولا يتأثر «بالشهوات، أو بالمعلمين»^(١٢).

إن سلسلة النماذج هى سلسلة تصاعدية، أى أنها تصعد من الأفعال العملية الأدنى التى تخص أشياء غير حية إلى الفن العملى الأعلى (بما فى ذلك الإلهى) للتشريع، ثم بعد ذلك إلى «سيادة» النظرية العليا، أى استخدام عقل بشرى لا يستعين بغيره. ولأن كل الأساتذة هم مؤلفو «أعمال»، فإن العمل لابد أن يتضمن الاستخدام الأعلى للعقل لأن السيادة محايدة للتمييز بين تفكير وصنع، بين فلسفة وفن. إن الفلسفة توصف من الآن فصاعداً، كما وصفها سيكون من قبل، بأنها «عمارة»: لأن التشبيه العضوى «لشجرة المعرفة» مخادع. والمعنى الأول «للكمال» فى السلسلة هو وحدة «العمل» الذى يقوم به أستاذ واحد. ويضيف إلى ذلك معنى ثانى وهو عظمة الموضوع الذى يكتب فيه الأستاذ. ولذلك، فإن أستاذية ديكارت ستكون شاملة مثل السلسلة، أو مثل السيادة النظرية لكل أو للطبيعة، الموضوع الذى يبلغ أقصى درجة من الضخامة كما ستشمل السيادة العملية العليا التى هى «التشريع» الذى يبلغ أقصى درجة من الضخامة. لقد حلت الفلسفة، مفهومة على أنها سيادة نظرية أو «فن العمارة»، محل علم السياسة أو الفن المعماري كما كان يقول أرسطو. ويضيف ديكارت إلى الوحدة والضخامة، عن طريق النموذج الأخير، أساساً ثالثاً للكمال؛ وهو ذلك المصدر الموجود داخل الأستاذ الذى تصدر منه السيادة، أى الاستخدام المستقل للعقل البشرى. وتأخذ الأسس الثلاثة كلها مكانها فى تعريف ذلك الانفعال المسيطر الذى يسميه ديكارت بالفضيلة العليا، أى «السخاء»، فالإحساس الموجود بداخل المرء «بتصميم راسخ ودائم.. على أن لا تفشل إرادته أبداً فى تنفيذ كل الأشياء التى يحكم عليها بأنها الأفضل.... تلك التى يجب أن تعقب الفضيلة بصورة كاملة»^(١٣). إن «السخاء» لا يمتلك بوضوح معنى «السماحة» الموجود فى مقابلها فى اللغة الإنجليزية.

مع أن النموذج الأخير افتراضى، وهو الأستاذ الذى يمتلك استخداماً كاملاً لعقله المستقبل منذ الطفولة، ولا يتأثر «بالشهوات أو بالمعلمين». ويلاحظ ديكارت

عن نفسه أنه كان متحرراً إلى حد كافٍ من الانفعالات حتى يستطيع أن يتأمل في
مستهل تأملاته الرئيسية في كتابيه «مقال عن المنهج» و«تأملات في الفلسفة الأولى»
بسبب الصدفة وليس بسبب الفضيلة. وبالنسبة لمعلميه، فإنه يتحدث عن «الدين»
الذى «تعلمه منذ طفولته». ولذلك لابد أن يجد إجراء أو منهجاً يخلص العقل من
كل الآراء والمعتقدات التى تعتمد على «الشهوات أو المعلمين». إن بناء منهج،
وليس الاستخدام الطبيعى للعقل الطبيعى هو الذى يستطيع فقط أن يتغلب على
التباين وعدم التناسب بين معدل نمو الشهوات، أو الانفعالات، ونمو العقل. لأن
الأحكام المبتسرة التى نستقبلها من شهواتنا، أو انفعالاتنا التى تبدأ فى الطفولة تحكم
إدراكاتنا الحسية، ولا يمكن أن تُصحح عن طريق العقل الذى يخدم بصورة طبيعية
تلك الانفعالات. ولذلك فإن كل الفلسفات السابقة التى بدأت بالإدراك الحسى،
وتفتقر إلى منهج لتخليص العقل من الأحكام المبتسرة هى فلسفات ضالة. فالمنهج
يستطيع أن يحكم العيوب الطبيعية، أو التى لا تتناسب مع طبيعة الإنسان بأن يأخذ
الرياضيات نموذجاً له، وهى التى تتميز بأنها يقينية؛ لأنها لا تدين بشئ للحواس،
أو للجسم. ولكن لكى يكون المنهج هو السيادة الشاملة، ويحكم الجسم أيضاً، لابد
أن يصبح سيادة شاملة على كل جسم؛ وتلك هى الفيزياء الرياضية.

إن القول بأن نموذج السيادة العليا عند ديكارت، أو «السخاء» يتضمن السياسة
بالضرورة، أو «التشريع» يصبح جلياً وواضحاً بصورة تامة من تأمله التالى بصورة
مباشرة فى «إصلاحات»^(١٤). تتطلب القاعدة الأولى من قواعد المنهج رفض كل
الآراء التى لا تكون «واضحة» و«متميزة»، أو «إصلاح» تلك الآراء غير اليقينية التى
هى «أسس» لحياة المرء الخاصة^(*). وفى مقابل هذا «الإصلاح» الخاص يتساءل
ديكارت عما إذا كان من المرغوب فيه إصلاح الدول والأمم عن طريق فرد خاص،

(*) قارن أقواله: يعمل الفكر فى وضع خطط جديدة للإصلاح، وأيضاً فإن مطلبى لم يتجاوز
قط الاجتهاد فى إصلاح أفكارى الخاصة» ص ١٢٤ من الترجمة العربية لكتاب «مقال عن
المنهج» ترجمة محمد محمود الخضيرى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ط ٢
عام ١٩٦٨. «المراجع»

وإذا كان مرغوباً فيه، فهل هو مشروع وممكن. بيد أن الآراء التى يجب أن يشك فيها، بالضرورة، فرد خاص هى أيضاً الآراء الحاكمة، أو المكونة، وهى بالتالى «أسس» للدول.

يتضح ارتباط الإصلاح الخاص والإصلاح العام بصورة خاصة فى أن الإصلاح الخاص للعيوب فى «مجموعة العلوم» يمكن أن تؤدى، وربما ينبغى أن تؤدى إلى إصلاح فى «النظام الراسخ فى المدارس» لتعليم العلوم، والمدارس هى المستودع الموثوق به للآراء التى هى «أسس» «الأجسام العظيمة»؛ أعنى الدول والأمم. وهكذا يتفق ديكرت مع وجهة النظر الكلاسيكية التى تذهب إلى أن الرأى هو عنصر المجتمع، أى أنه الرباط الملزم الذى يعطيه الوحدة والحركة. وبالتالي فإن نشر إصلاحه الخاص يثير بالضرورة السؤال عما إذا كان يقصد إصلاحاً عاماً، أى أنه يتفق أيضاً مع الكلاسيكيين فى أن السؤال الفلسفى عندما يكون عاماً، يميل إلى أن ينخر ويفتت عنصر الرأى الذى يعيش فى المجتمع. وعلاوة على ذلك فإن المخاطرة بالرأى الأساسى للمجتمع ليس لها نظير فى حالة فلسفة ديكرت؛ لأن منهجه يتطلب فقدان الشامل لكل رأى يفتقر إلى يقين الرياضيات. ومع ذلك، لم ينشر ديكرت منهجه، إلى أن كتب بأسلوب عام، وبلسان دارج، وأشار بالتالى إلى أنه يقصد إصلاحاً عاماً.

يظل مقصد ديكرت السياسى فى كتابه «مقال عن المنهج» غامضاً دون توضيح مختصر على الأقل للخصائص الرئيسية الثلاث لبلاغته. إذ يُعتقد فى الغالب أن ديكرت سياسى موال للكنيسة؛ لأن أخلاقه المؤقتة تبدأ بالقول «(القاعدة) الأولى هى أن أطيع قوانين بلادى وعاداتها، وأن أحافظ باستمرار على الدين الذى كان من نعم الله أنى نشأت فيه منذ طفولتى»^(١٥). وبصرف النظر عن أن القاعدة مؤقتة، فإننا نلاحظ فى الغالب أنه يقول فى مركز الفقرة نفسها أنه «فى فساد أخلاقنا هناك أناس قليلون يريدون أن يقولوا كل ما يعتقدونه». لقد كان مضطراً إلى أن يضيف هذه القواعد «لأخلاق مؤقتة» لأنه خلافاً لذلك «سيقول التربويون وأمثالهم عنه إنه

بدون دين وإيمان، ويحاول أن يطيح بكل ذلك عن طريق منهجه»^(١٦). إن الطابع الفطن لبلاغة كتابه «مقال...» يلطخ معنى الخاصية الأدبية الأساسية له. وتتماماً كما أن الحجة على السيادة الأسمى تؤدي إلى «طريقى»؛ أعنى طريق ديكارت الفردى الذى ليس له نظير، ولا يمكن أن يتكرر، ولا يحتاج إلى تكرار، فكذلك يكون فعله الخاص بالنشر فريداً تماماً. وبالتالي فإن شكل كتاب «مقال...» هو شكل سيرة حياة عن المؤسس الأول والنهائى للفلسفة. وتصبح خاصيته البلاغية الثالثة - أعنى جعل الفلسفة عامة وشعبية - معقولة عندما يعرف المرء بأى معنى يحتاج المؤسس إلى غير الفلاسفة.

من المفترض أن ينشر ديكارت كتبه، أولاً لأنه يرغب فى إصلاح أوضاع قائمة، وهو ما يتضح من «تنوعها فقط»، ولكنه مفروض فى نهاية الأمر من رغبته فى إصلاح دائم للعلاقة بين الفلسفة والجمهور. ولما كان «التنوع وحده» يبرهن على النقص وعدم الكمال، فإنه لن يكون هناك سوى نظام حكم واحد جيد يصف العلاقة الكاملة بين الفلسفة والجمهور. إن انتقاداته الخاصة للمجتمع المعاصر تتضمن الطابع العام للإصلاح الدائم. وتولد السلطة الأولى لإقامة «أسس» الحرب الأهلية: «لأن خلافات المدارس ونزاعاتها، بما تجعل أولئك الذين يعملون فيها أكثر تحاملاً وعناداً بصورة غير معقولة، ربما تكون العلل الرئيسية لصنوف الهرطقة، والفتن التى تظهر فى العالم الآن»^(١٧). ويبدأ التأمل الكامل فى السيادة، أعنى يوم ديكارت الشهير بجوار «المدفأة» بالإشارة إلى «الحروب» فى ألمانيا، وينتهى بالإشارة إلى الحرب فى هولندا، أى أنه صاغته حروب ما بعد عصر الإصلاح الدينى بين السلطات الكاثوليكية والبروتستانتية فى أوروبا. ولا تبين «حالة الدين الصحيح»، أو البلاد المسيحية، وحدة مؤسسها، وإنما تبين التمزق الذاتى.

تخضع مسألة مشروعية الإصلاح العام عن طريق أفراد معينين عند ديكارت لمسألة إمكانها؛ لأن «الحظ» هو حليف السلطة السياسية المشروعة. وهو «يستهبجن بصورة مطلقة تلك الأمزجة الهائجة التى لا تفشل أبداً فى التخطيط لإصلاح

جديد، على الرغم من أنها لا تُستدعى عن طريق الحظ ولا عن طريق الميلاد إلى إدارة الشؤون العامة»^(١٨). ولا يزال الحصر غير المعتاد لأسس الشرعية في الحظ والميلاد مدهشاً بصورة كبيرة إذا نظر المرء إلى الحظ على أنه حق للشرعية، فإذا كان الحظ يشرع، فإن كل محاولة لتقلد السلطة تكون لها صورة الشرعية، طالما أن الفرد لا يستطيع أن يعرف أنه «يُستدعى عن طريق الحظ إلى إدارة الشؤون العامة» قبل النجاح. ولأن الصدفة - أو الحظ - هي التي وضعت ديكارت نفسه على الطريق الصحيح لاكتشاف «الأسس» الصحيحة، فإن مشروعه يُمنح المشروعية منذ البداية. ولكي يبين ديكارت مشروعية السيادة الأسمى، لابد أن يبين إمكان السيادة الكلية للحظ. لكن «يجب على المرء أن يرفض تماماً الرأي الساذج الذي يذهب إلى وجود حظ خارجنا يجعل الأشياء تحدث أو لا تحدث». وكما هي الحال عند ماكيافللي، الذي تكون بصمته على معالجة ديكارت لـ «إلهة الحظ»^(*) واضحة جلية، فإن الطبيعة هي التي يجب السيطرة عليها وسيادتها. ولا تزال القضية المباشرة ليست سوى صعوبة الإصلاح العام عن طريق شخص معين، وهي ستُحل عند ديكارت عن طريق القوة الجذابة «لثمار» فلسفته بالنسبة لكل الناس، والكياسة التي تُستخدم لنشر هذه الثمار.

وحالما تُعرف المبادئ العامة للفيزياء، فإن مشروع ديكارت يصبح «فلسفة عملية»، «مفيدة جداً للحياة»، وتستطيع أن تزيع «الفلسفة النظرية التأملية التي تُعلم في المدارس». إن الإنسان يستطيع أن يخترع عن طريق «سيطرته على الطبيعة وامتلاكها» «فنوناً ليست لها نهاية تساعدنا على أن نستمتع دون أي ألم بثمار الأرض، وبكل وسائل الراحة التي توجد هناك»^(١٩). وستبطل ثمار شجرة المعرفة نتائج السقوط في الجنة، أو بصورة أكثر دقة ستنكر صدقها بصورة فعالة. ويبلغ

(*) Fortuna فورتونا هي إلهة الحظ عند الرومان وهي أحيانا إلهة الصدفة. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٩٠ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦. «المراجع».

كتاب «مقال..» ذروته بالتالى فى وعد من السماء على الأرض، أو أنه يحاكي كتاب يكون عن المنهج، أعنى «الأورجانون الجديد» الذى يشير عنوانه الفرعى إلى «مملكة الإنسان». فالعلم الذى يؤدى إلى السعادة البشرية ليس هو الدراسة التقليدية لتفوق العلم السياسى والأخلاقي والنفسى، ولا هو «اللاهوت» الذى يبين الطريق إلى دخول الجنة، وإنما هو علم الطب؛ أعنى علم الجسم. «إن الصحة هى بلا شك الخير الأول، وأساس كل الخيرات الأخرى لهذه الحياة». كما أن علم الطب هو الوسيلة لجعل الحياة طويلة، ولكنه فضلاً عن ذلك العلم الذى ينتج «الحكمة»، الثمرة النهائية «فالعقل يعتمد كثيراً على مزاج أعضاء الجسم وميلها حتى إنه إذا كان من الممكن إيجاد وسيلة ما تجعل الناس بوجه عام حكماء ومهرة أكثر مما كانوا من قبل، فإننى أعتقد أنها فى علم الطب الذى يجب أن يبحث عنه المرء» (٢٠).

ولحكم العلاقة بين المجتمع والفلسفة التى تعد بهذه الثمار يؤكد ديكارت أن هناك «قانوناً يجبرنا من حيث إنه موجود فينا، على أن نحصل الخير العام لكل الناس» (٢١). وهذا القانون؛ أى الإلزام المطلق الذى يؤكد ديكارت، ليس مقررراً ومعلنّاً سوى مرة واحدة فى كتاباته، وليس هناك دليل عليه. إنه يعلن أن القانون أجبره على أن ينشر فلسفته خشية أن «يقترف إثماً»، لكنه لا يزعم أنه يستمد القانون من «حقائق موحى بها». ولكى نفسر هذا المزيج المدهش من التأكيد الجسور، والصمت المدوى، نلاحظ أولاً أن ديكارت لم يستدع القانون إلا عندما اكتشف «أفكاراً عامة تخص الفيزياء»؛ فهو لم ينظر إلى ميتافيزيقاه التى تضمنت ما كان يزعم أنه الأدلة البرهانية الأولى على وجود الله، وعلى كمالاته على أنها ذات أريحية كافية للعامة لكى تحتاج إلى نشر. فهو يعود بالفعل بعد أن عرض ميتافيزيقاه مباشرة فى كتابه «مقال عن المنهج» (القسم الرابع) إلى فيزيائه التى «اكتشف فيها حقائق كثيرة أكثر فائدة وأهمية من كل الحقائق التى تعلمها من قبل، أو حتى كان يأمل فى أن يتعلمها» (٢٢). يقوم ديكارت فى سياق مناقشة النشر فى كتابه «مقال عن المنهج» (القسم السادس) بصياغة القانون من جديد بصورة ضمنية بوصفه

إلزاماً مشروطاً فقط، يلزم أولئك الذين يرغبون فى غاية، أو ثمار الفلسفة الجديدة أن يبحثوا عن الوسائل لهذه الغاية. والوسائل هى التجارب المطلوبة، أو تبادل التجارب بين أشخاص مؤهلين، أو الشروط السياسية التى تسوغ هذا التبادل وتطوره. يبدو الطابع المشروط للإلزام فى «وعد» ديكارت بأنه «سيين بوضوح الفائدة التى يمكن أن يستقبلها الجمهور» من فلسفته، حتى إنه «سيلزم كل أولئك الذين يرغبون خير الناس بوجه عام؛ أعنى كل أولئك الفضلاء بالفعل الذين لا يتظاهرون بذلك بأن لا يوصلوا إلى (التجارب) التى أجروها من قبل فحسب، ولكن بأن يساعدونى فى البحث عن تلك التجارب التى سيقومون بها»^(٢٣).

إن «خير الناس» - اللفظ الذى يفتقر إلى إحساس الجمهور «بالخير العام» - يضم من ثم ما يبحث عنه الناس باستمرار من حيث إنهم أفراد، أو عن طريق المجتمع؛ أعنى إشباع الحاجات، والراحة، والصحة، والحياة الطويلة، ووجهة النظر الدنيا هذه عن الخير العام هى معيار الفضيلة. وهكذا يعكس ديكارت - متفقاً فى ذلك مع مؤسسى الفلسفة السياسية الحديثة - علاقة الفضيلة والخير العام كما فهمها الكلاسيكيون، كما يقوم بمراجعتهم أثناء السير. إن «قانون» الأريحية مشروط بصورة مضاعفة فى أن يلزم المرء بأن لا يبحث عن الوسيلة إلا إذا قبل إمكان الرغبة فى غاية الفائدة فحسب، وإنما أيضاً إذا كانت الوسيلة الحقيقية - الفيزياء الحقيقية، أو علم «الثمار» - متاحة. وبالتالي فإن مكانته لا تكمن أساساً فى علاقات المواطنين بعضهم ببعض، أو بصاحب السيادة، وإنما فى العلاقات المتبادلة بين الفلسفة، أو العلم، والمجتمع. ولهذا السبب، وإنما حتى لسبب إضافى آخر وهو أن الفلسفة، أو العلم، يجب أن يكون المعطى الرئيسى للفائدة، والمجتمع هو الذى يتلقى هذه الفائدة، نقول لهذا السبب لم يقدم ديكارت أى تعليم يخص العدالة، أو الحق الطبيعى. إن «السخاء»، الفضيلة العليا للفلاسفة، أو العلماء، يستبعد العدالة، أو يستبدلها؛ لأنه يقوم على وجهة نظر عن النفس تختلف عن وجهة نظر المعلمين القدماء أو المحدثين عن الحق الطبيعى.

إن بداية ديكارت الأولى بمنهج جديد تكملها فيزياء رياضية اضطرتة إلى أن يواجه منزلة النفس، ومعرفتها بالحجة الميتافيزيقية التي قدمها بصورة أكثر كمالاً في كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» (١٦٤١). إنه يعزم على أن يشك بصورة مطلقة، أو بالأحرى أن يرفض بصورة مطلقة كل ظن، أو مصدر للظن مشكوك فيه بأقل درجة لكي يقيم «أسساً» لصرح العلم. وعقب ذلك قيد هذا المطلب المدوى «للشك الكلى» بعناية؛ فقد أنكر كله في كتاب «المبادئ الأولى للفلسفة»، في المبدأ الأول؛(*) وقد لاحظ ليبنتس أن الحاجة إلى «الشك في كل الأشياء» ربما تعنى «حث القارئ الكسول من باب الجدة والطرافة». إن الشك هو إجراء ابتدئ لكي نعلق ثقتنا الطبيعية في الحواس، والصور الحسية التي تستمد منها، أعني جزءاً مما يسميه ديكارت «بتعليم الطبيعة»، ثم سُمي «بالموقف الطبيعي».

ولكي نختبر إمكان الشك فيما لا يعتمد على الثقة في الصور الحسية - وبصفة خاصة الرياضيات التي لا تنتمي إلى الرأي - يلجأ ديكارت إلى الله «الذي يستطيع أن يفعل كل شيء»، ويستطيع بالتالي أن يجعل الاستدلالات الواضحة بذاتها كاذبة، مثلاً مجموع $2+3=5$. لما كان الله بناء على وجهة النظر هذه قادراً على كل شيء يستطيع أن يعلق مبدأ التناقض، فسوف يُقضى على كل استدلال بشري ما لم يستبعد كمال الله بالضرورة هذا الخداع. ولما كانت معرفة الله ليست حتى الآن، متاحة لنا، أو لأن الله ليس سوى «افتراض قديم» وليس سبباً راسخاً للشك، فإن «شيطانا شريراً»(**) يحل محله، وهو ليس قادراً على كل شيء، ولا يخاطر بالرياضيات، ولا بذلك الاستدلال الذي يكون مستقلاً عن الثقة في الصور الحسية.

(*) يقول المبدأ الأول «للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الإمكان» من الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة «د. عثمان أمين دار الثقافة ١٩٧٥ ص ٥٣ «المراجع».

(**) افترض ديكارت وجود شيطان ماهر في التأمل الأول، راجع الترجمة العربية ص ٦٨ «المراجع»

ولقد كان ابتكار فكرة «الشیطان الماکر أو الشریر» هی إعداد لتقدیم وجهة نظر «الملحد» التی تذهب إلى أن الإنسان وتفکیره هما نتاج القدر الأعمى، أو الصدفة، أو سلسلة متصلة من علل سابقة. وینظر فی الغالب إلى وجهة النظر الملحدة على أنها سبب جوهری للشک أكثر من الإله القادر، وربما الشریر لأن دیکارت یزعم أنه كلما کان «خالق» الإنسان أقل قوة، فإن إمكان الخداع البشری یكون أكبر. وعلى ذلك، فإن هذا التأكيد یخص اختلاف القوة فقط، ولا یخص بالتالی مقارنة بإله ممکن شریر. وطالما أنه کریه بالنسبة لإله کامل أن یرسم لنا أحياناً بأن نُخدع كما هو کریه له باستمرار أن یفعل ذلك، ولا یمکن الشک فی أنه یرسم لنا أحياناً بأن نُخدع، فإن المخاطرة الإلهیة على المعرفة البشریة تظل مشكلة حادة فی کتابه «**التأملات**..» کله. إن افتراض وجود الملحد فی سباق الشک یخدم مشكلة الانسجام بین العارف والمعرف، وهی الی تتضمن فیما یبدو أن عقلاً یحكم الكل. غیر أن الشک الیدیکارتی یجاوز صنوف رفض ما قبل الحداثة لعقل حاکم عن طریق استبعاد الثقة فی انسجام صور الحواس وموضوعاتها أيضاً. فالصور الحیة قد تكون خادعة تماماً، وقد تكون «الحیة حلماً» یصف الموقف الطبعی، وتُشخص الطبیعة، التی لا تكثر برغبتنا فی المعرفة، أو حاجتنا إلى المعرفة عن طریق «الشیطان الماکر».

إذا نظرنا إلى الأمر بصورة أكثر دقة، فإننا نقول إن الثقة الطبعیة فی تشابه الصورة الحسیة مع الشئ قد رفضه الطابع الریاضی (أو اللاتجربی) للتصور العلمی: للامتداد، والشکل، والعظم، وغیرها. ومع ذلك فإن تأکید عدم تشابه الصورة الحسیة مع الشئ یبدو أنه یستلزم وجود الأشياء «خارج العقل» الذی تُقارن به، ومعرفة هذا الوجود تبدو أنها تعتمد على الصورة الحسیة. ألا یتطلب رفض «موضوع التشابه» الخاص «بتعلیم الطبیعة» ثقة بالطبیعة من جهة «وجود الموضوع» كما یفترض دیکارت أحياناً؟ على الرغم من ذلك فإنه یعالجهما فی کتاب «**تأملات**..» بوصفهما قابلین للشک بصورة متساویة. وبالتالی فإن وجود

الموضوع، أو «الميل العظيم للاعتقاد» بأن موضوعات توجد لابد أن يتطلب فى نهاية الأمر خيرية الله من حيث إنه ضامن لإمكان قبولها. وإذا إعترضنا على أن الضامن نفسه يبدو أنه متاح لكى يضمن ميلنا القوى للاعتقاد بأن الأشياء تشبه صورنا الحسية، فإننا مع ذلك لابد أن نعرف أن هذا يخالف متطلبات العلم الديكارتى. إن الشيطان الماكر(*) يجعل وجود «كل الأشياء الخارجية» أو الجسدية، بما فى ذلك جسم الشاك نفسه أمراً مشكوكاً فيه، ومن باب أولى قضية التشابه ذاتها. وهذان الموضوعان فقط يُشك فيهما داخل مجال «شك كلى». إنه من الممكن منطقياً أن نشك فى وجود ما هو جسمى، أو أمور «مسائل الواقع» بعبارة هيوم، أو تعاليم الطبيعة، بينما نؤكد وجود الشاك؛ لأنه من الضرورى أن نؤكد هذا الوجود. ولذلك «فإن هذه القضية أنا أكون، أنا أوجد، صادقة بالضرورة فى كل وقت أنطقها فيه، أو فى كل وقت أتصورها فى ذهنى». ولأن المعرفة التى تقول «أنا أكون» لا تعتمد فى صدقها على معرفة الجسم، أو على أى معرفة بالطبيعة أو الوجود، فإن لها أسبقية أبستمولوجية «على أى تأكيد تال من النوع «الميتافيزيقى».

هذا المبدأ هو «النقطة الأرشميدية»(**) التى تبرهن على وجود الأنا العارفة داخل الكل الذى تم التغلب على عداوته عن طريق الفيزياء الرياضية التى تسيطر على الطبيعة. وعن طريق اتباع تحديد المبدأ فقط، تساءل ديكارت ماذا عساه أن يكون الذهن أو التفكير، ولذلك فإن «الكوجيتو» يسبق أى تحديد لمادية أو عدم مادية الذهن البشرى، أو يكون مستقلاً عنه. لقد قدم ديكارت حلاً وسطاً للاستقلال الذاتى المطلق للذات المفكرة، بحسب قول بعض الباحثين المعاصرين، عن طريق

(*) قارن «إذن فلن أفترض إلهاً طيباً جداً بل شيطاناً ماكراً يصطنع كل ما أوتى من حيلة لإيقاعى فى الخطأ». التأملات ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٧٨ «المراجع».

(**) إشارة إلى قول ديكارت فى التأمل الثانى «أن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة لكى ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر.. التأملات الترجمة العربية ص ٩٣ «المراجع»

الانتقال إلى البرهنة على وجود إله قادر يمتلك عدداً لا متناهيًا من الكمالات اللامتناهية: ولذلك فإن الله هو المبدأ الأول، أو علة كل الأشياء، وعلة الإنسان ومعرفته أيضاً. لقد جعل ديكارت صعوبة تفسير ميتافيزيقاه منيعة لا يمكن التغلب عليها عن طريق التأكيد أيضاً أن الذهن البشرى المتناهي لا يستطيع أن يعرف أى شىء لا متناه، وعن طريق الاستنتاج بالتالى أنه لا يمكن الإحاطة «بالله»^(٢٤). إن حل هذه الصعوبات يتنوع عندما يتفق المرء مع بعض الباحثين المعاصرين على أن ديكارت نشر فكره الأساسى بصراحة كاملة، أو مع أشخاص سابقين مثل ليبنتس الذى قال إن «ديكارت وضع فى ذهنه أنه لا يتحدث بصراحة (مثل هوبز)، ولكنه لم يستطع أن يمنع نفسه من الكشف عن آرائه فى معرض الكلام، بالقول بأنه لن يفهمه إلا أولئك الذين يفحصون بعمق هذه الأنواع من الموضوعات»^(٢٥). وأيا كان الأمر، فإن ديكارت لم يزعم على الإطلاق أنه يستمد من معرفة الله أى معرفة بواجبات الإنسان أو حقوقه؛ فى حين أنه يزعم أنه يستمد من «الكمالات اللامتناهية لله» «قوانين الطبيعة».

إن حجة ديكارت الميتافيزيقية قد زودته بمصدر واحد لفهم النفس التى تكون أساساً لنظريته عن «السخاء». والمصدر الثانى لوجهة نظره عن النفس هى الفيزياء، أو «علم الطب» الذى يعالج «آلة جسمنا التى يقدمها بصورة أكثر كمالاً فى مؤلفه الأخير «انفعالات النفس» (١٦٤٩). بناء على حجته الميتافيزيقية، تكون الإرادة الحرة وظيفة للذهن أو النفس، أعنى جوهرًا لا مادياً ينفصل عن الجوهر الجسمى، مع أنه يستطيع أن يؤثر فيه، أو يؤثر وبصفة خاصة على الجسم البشرى بطريقة لم يفسرها ديكارت بصورة كافية. وتنعكس وجهة النظر الميتافيزيقية هذه فى الجزء الأول من تعريف الكرم أو السخاء الذى هو «المعرفة» التى تقول: «لا شىء يخص الإنسان بحق سوى هذا الاستعداد الحر لإرادته، وليس هناك سبب لماذا يُثنى عليه أو يُلام إلا ما يستخدمه بصورة جيدة، أو بصورة سيئة». ومع ذلك فإنه بناء على الحجة الفيزيائية، فإن حرارة القلب هى «المبدأ الجسمى لكل حركات» «آلة جسمنا»،

بينما «العلة الأولى» لخطأ «القدماء» هي الاعتقاد أن «النفس هي التي تعطى الحركة للجسم». وهكذا فإن الحجة الميتافيزيقية تعيد الخطأ القديم. إن التفكير، أو الوعي، هو بناء على الحجة الفيزيائية الوعي بحركات الأرواح الحيوانية (المادية تماماً) ذلك الوعي الذى لم يفسده ديكارت بصورة كافية، والإرادة ليست حرة، ولكنها تتأثر بالانفعالات «فالتأثير الرئيسى لكل الانفعالات فى الناس هو أنها تحت نفسها على أن تريد الأشياء التي أعدوا الجسم عليها». وتنعكس وجهة النظر الثانية، أو الفيزيائية، فى الجزء الثانى من تعريف السخاء «إن القول بأن (الإنسان) يحس بداخله بعزم دائم راسخ.. لا يعنى أن إرادته الخاصة تخفق على الإطلاق فى أن تتعهد وتنفذ كل الأشياء التي يحكم عليها بأنها ما يكون الأفضل الذى يجب أن يعقب الفضيلة بصورة كاملة». ويعنى ديكارت «بالعزم» نوعاً من الشجاعة يكون «حرارة معينة أو هياجاً» للأرواح الحيوانية، «يعد النفس بقوة لأن تتجه إلى تنفيذ الأشياء التي تحاول أن تفعلها». وتفسر وجهة النظر الفسيولوجية هذه عن النفس جيداً لماذا استطاع ديكارت أن يقول إنه يتحدث فى كتابه «**انفعالات النفس**» الذى يعالج الجزء الأول منه «طبيعة الإنسان كلها» بوصفه فسيولوجياً^(٢٦). (أخذ فيلسوف القرن السابع عشر الإنجليزى هنرى مور بالتفسير الفسيولوجى للنفس الديكارتية بصورة واضحة التي يطلق على نظريتها اسم «مذهب عدم الامتداد»^(*) المكانى^(٢٧)).

وكيفما نظرنا إلى هذين البديلين، فإننا قد نقول إن «السخاء» هو وعى بهوية المرء فى خاصية إرادته، أو عزمه. إن حرية الإرادة «تجعلنا إلى حد ما مثل الله فى أنها تجعلنا سادة لأنفسنا، شريطة أن لا نفقد عن طريق الجبن الحقوق التي أعطاها لنا»^(٢٨) ولأن الجبن يحرم الإنسان من الحقوق، فإنه ينتمى إلى الشجاع أو ثابت

(*) Nullibism (مأخوذ من اللاتينية بمعنى «لا مكان»، وهو مذهب يرى أن النفس ليس لها أى امتداد مكانى، وينسب عادة لهنرى مور (١٦١٤ - ١٦٨٧) وهو لاهوتى من أفلاطونى كيمبريدج «المراجع».

العزم، ويخص بالتالى «الرجل الكريم»(*) ومع ذلك فإن «للجبن فائدة عندما يعفينا من بذل الجهد الذى قد تحثنا أسباب محتملة لأن نبذله إذا لم يثر هذه العاطفة أسباب أخرى أكثر يقيناً تدفع إلى أن نحكم عليها بأنها بدون فائدة»(٢٩). وهكذا فإن أسباباً يقينية جداً قد تحرم الكرام من حقوقهم التى منحها الله لهم. وأيا كان الأمر، فإن ديكارت لم يقدم حجة، ولا أساساً من الكتاب المقدس على وجود هذه الحقوق، ولم يذكرها مرة ثانية.

يظهر المعنى السياسى للسخاء عن طريق المقابلة مع فضيلة «الشهامة» عند أرسطو، حيث يكون السخاء صياغة معدلة لها، فيما يرى ديكارت. إن الشهامة عادة تنشأ وتنمو، أو هى ميل للنفس فى حين أن ديكارت يختار الاسم الجديد «السخاء»؛ لأن السخاء ليس مزاجاً ينشأ وينمو، بل هو ميل فسيولوجى من جهة ما على الأقل فطرى أو خلقى. وتمتلك العقول الكريمة، أو «العقول القوية والنبيلة» قوتها منذ الميلاد، أو بالطبيعة، ولذلك تكون «سادة» بالطبيعة، أعنى نبلاً طبيعياً أو أرسطوياً. وبينما تكون الشهامة عند أرسطو فضيلة أخلاقية شاملة، وتتميز بالتالى عن الفضيلة النظرية، وتكون أدنى منها، فإن السخاء هو، ببساطة الفضيلة العليا عند ديكارت، ولأن موضوعه الأسمى هو «السيطرة على الطبيعة» عن طريق الفيزياء الرياضية، فإن التمييز الخالص بين النظرية والممارسة يصبح أمراً مشكوكاً فيه. إن الشهامة تضم وتفترض الفضائل الأخرى، وبصفة خاصة فضيلة العدالة، ولذلك تكون «نوعاً من الزينة للفضائل (الأخرى)»(٣٠). أما السخاء فإنه من جهة أخرى، لا يفترض الفضائل الأخرى، ولا يذكر ديكارت العدالة من حيث إنها فضيلة أو انفعال؛ فالسخاء هو بالأحرى «مفتاح كل الفضائل»(٣١). ومن ثم لا يقدم ديكارت أى نوع من تعليم الحق الطبيعى. وخلافاً لما يراه القدماء، فإن غياب

(*) كان ديكارت يقصد بالرجل الكريم «ما يراه الإنجليز اليوم مثلاً أعلى للرجل «الجتلمان» سواء فى

الحياة الخاصة أو العامة. راجع «ديكارت» للدكتور عثمان أمين ص ٢٤ «المراجع»

أى نظام طبيعى للنفس يعوق تعليم حق طبيعى من النوع التقليدى. ويشترك ديكارت مع هوبز، المؤسس الرئيسى لمذهب الحق الطبيعى الحديث، فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن العقل يخدم الانفعالات. ففى السياق الحاسم لمقارنة الإنسان والحيوانات، يكون العقل «أداة كلية»^(٣٢)، فما يميز الإنسان عن الحيوانات وسيلة فريدة، وليس غاية مختلفة بصورة خاصة. ولكنه ينظر خلافاً لهوبز إلى المجتمع السياسى من منظور العقول القوية، أو الكريمة، التى يكون إحساسها بقوة عزمها، أى انفعالها الأقوى، فريداً ويقتصر عليها. وهكذا يرفض المنظور الذى يدعو إلى المساواة بكتاب هوبز «فى المواطن» الذى بناء عليه يكون انفعال المحافظة على الذات هو الانفعال الأقوى لكل الناس، ويكون من ثم أساس الحقوق الطبيعية.

إن السخاء انفعال سياسى، أو فضيلة؛ ليس لأن موضوعه هو تلك السيطرة على الطبيعة التى تنتج الخيرات لكل الناس. ومعرفة السخاء هى الجزء الأولى من تلك «الحكمة» أو العلم الأخلاقى الكامل الذى يعلم الإنسان أن يكون سيد العواطف، وأن يستمتع بها بالتالى، تلك التى «يتذوق بها الإنسان الحلاوة القصوى فى هذه الحياة»^(٣٣). و«لم يكن أبيقور» مخطئاً عندما كان ينظر فيما تكمن السعادة... فى أن يقول إنها اللذة بوجه عام». ومع ذلك، فإن «إشباع ورضا» الوعى بقوة المرء فى السيطرة على الطبيعة لا يطابقان لذة المجد التى يتفق عليها الآخرون بالنسبة للنتائج الأريحية للسيطرة. إن الجزاءات الفلسفية والسياسية القصوى قد تتفق فى النفس ذاتها. ولا يدعى ديكارت أنه «يحتقر المجد كما فعل الكلبيون»^(٣٤)، والتراث الأبيقورى. فطلب المجد قد يزعج بالفعل «الرضا والقناعة» أو «راحة» العقل، ولكن المجد من حيث إنه احترام «الناس» أو العوام بالنسبة «لظاهر أعمالنا»، فإنه يتعقب أيضاً من أجل الأمان، والراحة بالتالى. إن المجد الحقيقى هو معرفة «العقول القوية والنبيلة» الأخرى؛ لأن أريحية ما هو ليس مرئياً فى الخارج هو العلم الأخلاقى الكامل، أو «الحكمة». «ومن أسباب تقدير المرء أن نرى أن الآخرين يقدرونه»^(٣٥). وبالتالى فإن تقدير الذات الأولى، أو

الكرم يعظمه التقدير أو المجد الذى يُمنح للأريحية، وتصبح الأريحية مفهومة هكذا: البديل للعدالة.

يبدأ «إصلاح» ديكارت بتحويل الفلسفة إلى موضوع السيطرة على الطبيعة بتحويل الفضيلة إلى علم الانفعالات، وبتحويل الفضيلة النظرية والعملية التامة إلى انفعال السخاء الوحيد الفاضل. ولما كانت السيطرة على الطبيعة هى وسيلة لغاية عملية بالنسبة لكل الناس، فلا بد أن ترتبط الفلسفة بالمجتمع برابطة جديدة. والعلاقة تتركب من تهديد للأسس التقليدية للمجتمع، ووعد بالأريحية عن طريق ثمار السيطرة على الطبيعة. ومع ذلك فإن هذه المخاطرة يتم علاجها عن طريق الواقعة التى تذهب إلى أن «الشك العام» الذى يحتاج إلى المنهج أبعد ما يكون عن الشك فى وجهة النظر التى تقول إن الخير هو المفيد الذى يقوم، فى الواقع، على وجهة النظر هذه، والمفيد أو النافع تحتاج إليه كل المجتمعات باستمرار. ولذلك يمكن أن ترحب كل المجتمعات بمشروع ديكارت سوى تلك التى تقوم على الفضيلة التقليدية، أو التقوى، أو أنه محايد نسبياً للاختلافات بين أنواع الحكم. ويقدم تدعيم مشروع العلم عن طريق نظم الحكم الأكثر ليبرالية والأكثر طغيانية أيضاً فى العصور الحديثة دليلاً على هذا الحياد. ولهذا السبب لم يبين ديكارت وجهة نظر عن نظام الحكم الأفضل. إن تقارب أهداف الفلسفة والمجتمع لا تحطمه الواقعة التى تذهب إلى أن المفيد أو النافع الذى تسعى إليه العقول الكريمة لا يطابق المفيد أو النافع الذى يسعى إليه المجتمع. لأن الحكمة الأخيرة للانفعالات، وجائزة المجد التى يسعى إليها الشخص السخى أو الكريم تتطلب الوسيلة نفسها أعنى تقدم العلم الذى يكون مطلوباً لتحقيق الثمار المفيدة التى يسعى إليها المجتمع. إن المقدمة الأساسية لانسجام الفلسفة والمجتمع هى أن كل الناس تحكمهم الانفعالات.

ولا يمكن أن تتحقق الوسيلة المشتركة، أى تقدم العلم دون تحول معين، أو «تشريع» جديد للمؤسسات الاجتماعية. ولن يتقدم العلم إلا إذا تم الإقرار بالتبادل الحر «للتجارب»، أو التواصل الحر داخل حدود المجتمع، ولكن بين المجتمعات

أيضاً؛ أى أنه لن يحقق وعده إلا إذا طور المجتمع العلم أيضاً عن طريق منح العلماء الأمن والأمان والدخل، والرعاية. ولا يمكن أن يكون هذا التبادل الحر مقتصرًا على تبادل المعرفة لأن المجتمعات، أو بصورة أكثر دقة، السلطات السياسية ليست حكماً أكفاء على المعرفة. ولذلك يجب ألا يسمح المجتمع بأن يكون الأكفاء أو العلماء حكماً فقط، بل لابد أن يسمح بكل تواصل للمذاهب. ولذلك يتخلى المجتمع بالضرورة عن ضبط آرائه؛ أعني عن «أسسه»؛ لأن الآراء السائدة للمجتمع تتأثر بالضرورة بالتواصل الحر للمذاهب. وفضلاً عن ذلك، فإن المجتمع يتأثر بعمق «بالعدد اللامتناهى من الفنون»، أو تكنولوجيا العلم. إن المجتمع لا يمكن أن يمتلك معرفة بالعلم، بل يمتلك فقط إيماناً بأريحية العلم. ولكن لأن المجتمع لا يمتلك أصلاً معرفة بأريحية العلم، ولا بمتطلباته الاجتماعية، فإنه من الضروري بالنسبة لديكارت، متبعاً بكون، أن «ينور» المجتمع فيما يخص كليهما.

وقد يقال إن «التنوير» له ثلاثة معان. فهو نوع حديث العهد من فعل سياسى تعهد به مؤسسو الفلسفة الحديثة، واستمر عن طريق معظم أتباعهم الذين زيفوا الرابطة بين الفلسفة أو العلم، والمجتمع فى المبحث العام «للسيطرة على الطبيعة». وقد يقال أيضاً إن البلاغة قد أستخدمت فى تزييف الرابطة، والعلاقة التى أسستها. ولما كان الشرط الأمثل لتقدم العلم يتطلب تعاون علماء من بلدان مختلفة، وحرية التواصل بينهم، كما أنه يتطلب نشر معرفة شروط تقدم العلم، فإن التنوير يستلزم «مجتمعات مفتوحة» ترتبط بعضها ببعض فى المبحث العام «للسيطرة على الطبيعة». إنه يقابل بالضرورة أى مجتمعات، أو عناصر فى المجتمع تبحث عن التثقيف المستقل ذاتياً، والمحافظة على أخلاقها الخاصة وطريقتها فى الحياة. وهكذا فإن التنوير هو سياسة كلية ذات أهمية شاملة، وأول الأصل الفلسفى.

ولما كان التنوير الخاص بالبلاغة مركباً من وعد ووعد، فإنه مفرق للمجتمع فى بدايته وبعد انتصاره. ويبين ديكارت وعده لثلاثة أنواع من الناس. ففى كتابه «مقال عن المنهج» بصفة خاصة يلجأ إلى الأشخاص ذوى «الحس الجيد»، أو

«الجمهور»، أى المجال المتوسط العريض من البشرية الذى يعتقد أنه مزود «بحس جيد» بصورة كافية، يجعله ديكارت مساوياً للعقل بصورة مؤقتة، أو خادعة. والحقيقة التى تكون أساساً لهذا التملق هو أن الأشخاص ذوى الحس الجيد يحكمون جيداً على «المسائل التى تهمهم بصفة خاصة»، وعندما ينظرون إلى أخطاء الحكم، فإنهم «ينكلون بها فى الحال فيما بعد»^(٣٦). إن عقلانيتهم مغروسة فى مصلحتهم الذاتية، أو المحافظة على الذات هنا والآن، وليس ما سيعاقبهم فى عالم آخر. إن بلاغة ديكارت تعلن لهم أنهم هم المستفيدون من المشروع الذى ينتج «ثمار الأرض بدون ألم»، ومن الشروط الاجتماعية لتقدم المشروع. إنهم الحلفاء الطبيعيون لمجموعة ثانية، أعنى العقول الكريمة، أو العلماء الذين يقيمون على أسسه، **والفلاسفة** الذين ينشرون إصلاحه. وقد يميز المرء كمجموعة ثالثة الحكام السياسيين المناسبين الذين يرحبون بالضرورة بمناصرة ديكارت ودفاعه عن المعرفة التى تفيد المجتمع، بالإضافة إلى معارضته للطموحات السياسية «للمصلحين» الذين اعتقدوا أن الله منحهم «نعمة كافية، وحمية لأن يكونوا أنبياء»^(٣٧).

يدعو ديكارت هذه المجموعات لكى ترتبط فى معارضة عامة ومشتركة لأولئك الخصوم الذين استمدوا معتقداتهم من «الكتب القديمة، ومن تواريخهم، وأساطيرهم»، ويضع مع «المصلحين» و«الأنبياء» أولئك الذين - لأنهم يعتقدون أنهم «تقاة» وأصدقاء عظام لله، مع أنهم ليسوا بالفعل «سوى متعصبين ويؤمنون بالخرافات» - ارتكبوا الجرائم الجسيمة التى يمكن أن يرتكبها الناس، مثل خيانة المدن، وقتل الأمراء، وإبادة شعوب بأكملها، لأنهم فقط لم يتبعوا آراءهم». ويأتى التدعيم العام لهؤلاء القادة المتحمسين من «العقول الضعيفة»، وهو مصطلح استخدمه ديكارت بصورة متكررة لكى يشير إلى أولئك الذين يميلون إلى «الخرافة»، والذين تضطرب «ضمائرهم» عن طريق «التوبة والندم»^(٣٨)، أى النوع الإنسانى الأكثر معارضة «للعقول القوية والنبيلة». بيد أن لهؤلاء علاجاً متاحاً، وهو علم الانفعالات، فحتى العقول الضعيفة تستطيع أن تكسب سلطة مطلقة

بصورة كبيرة على انفعالات، إذا استخدم المرء تعليماً كافياً لكي يدرّبهم، ويوجه سلوكهم»^(٣٩). ويوجد وراء المتحمسين سلطة «المدرسة»، أو سلطة «المذهب الإسكولائي»: «لقد أعطى الرهبان الفرصة لكل الملل، وصنوف الهرطقة عن طريق لاهوتهم؛ أعنى عن طريق مذهبهم الإسكولائي الذى يجب إبادته»^(٤٠). وبسبب تحالف الصديق هذا ضد الخصم، استطاع «دى المير» أن «ينظر إلى (ديكارت) على أنه زعيم المتأمرين الأول الذى كانت لديه الشجاعة لأن ينصب نفسه ضد سلطة مستبدة وتعسفية».

ومع ذلك لابد أن تزيل بلاغة التنوير عند ديكارت أعداء أساسيين لكي يكفل النجاح المستمر لمشروعه. فلم يفسد «معلموه»، أو كتب البلاد المسيحية اللاتينية فحسب العقل الطبيعى، وإنما فعلت «الكتب اليونانية واللاتينية» ذلك أيضاً^(٤١). لقد أوضح أن منافسيه الذين هم فى مستوى محاولاته أو أولئك «الذين لدينا كتاباتهم» الذين بحثوا عن «العلل الأولى، والمبادئ الحقيقية» هم أفلاطون وأرسطو فقط. وهكذا فإن أولئك الذين تعارض «أهواؤهم» مشروعه بصورة كبيرة هم أولئك الذين «درسوا الفلسفة القديمة بصورة كبيرة». إن لبلاغته بالتالى وظيفة معارضة تراث التعليم الإنسانى كله، وقد تطلب منه ذلك أن يعارض التراث ببساطة. ولما كانت وجهة النظر التى تذهب إلى أن الخير هو القديم، أو أن ما هو تقليدى لا يمكن أن يُستأصل تماماً على الإطلاق، فإن لبلاغة التنوير وظيفة اجتماعية مُفرقة أو مُشتتة بصورة دائمة. لقد نجح ديكارت فى أن يحول الشك فى هوية الخير والقديم عن طريق الفلسفة الكلاسيكية ضد الكلاسيكيين عن طريق توحيدهما بوصفهما القديم أو التراث. لقد بدا له التراث الكلاسيكى، كما بدا لستيفن Stevin وجروتيوس، على أنه فساد لحكمة الشباب الذهبى فى العالم فى عصر الحكماء فيما قبل سقراط^(٤٢). ولأن ديكارت عرف أن اعتقاداً أقل من الاعتقاد الدقيق من الناحية الفلسفية فيما يخص الكل مطلوب من حيث إنه أساس للمجتمع، فقد حاول أن يجد بديلاً للتراث يحتضن مشروع العلم. وأسس عن طريق «أسطورة

للعالم» علمية، أو عن طريق ما يدل على أنه تفسير علمي لأصل السموات، والأرض، ولأصل الكون المرئي وكل ظواهره، نقول إنه أسس عن طريق ذلك الاعتقاد الذى يذهب إلى أن العلم هو سيد الكل؛ وأسس هو وبيكون عن طريق وعد تقدم العلم نحو فوائد لا نهاية لها «فكرة التقدم»، أو الاعتقاد الذى يذهب إلى أن الخير هو المستقبل الذى لا تدين أريحته بشيء للتراث، وللطبيعة، أو لله.

لم يكن ديكارت، ولكن بيكون أول من اقترح «مشروعاً» يعد بأريحية إلى أقصى حد للمجتمع عن طريق منهج كلّي، وافتتح بالتالى سياسة التنوير. وقد يقال إن ديكارت، متبعاً بيكون، قبل مزج ماكيافللى السابق للمجد الأسمى، أو السيطرة، بالأريحية الأسمى عن طريق تعليم سياسى مخصص للسيطرة على الصدفة، أو الطبيعة فى الشؤون البشرية ولكنه عدل هذا المزج. إنها «واقعية» ماكيافللى هى التى علمتنا، فى البداية، أن العقل لا يبحث بطبيعته عن الحقيقة الخالصة، وإنما يخدم الانفعالات، أو أن «القوة الطبيعية لحكم الإنسان» لا تكفى على حد تعبير بيكون، ولا بد أن «يزود» العقل بالتالى بفن المنهج، أو لا بد أن يوجه العقل عن طريق «العمل»، أو فن المنهج كما قال ديكارت. لقد تطلب نقد ماكيافللى الأولى لصنوف تلوث العقل الطبيعى وعدم نقائه أنه لا بد أن تُعالج الطبيعة، أو بالأحرى لا بد أن تتم السيطرة عليها عن طريق الفن، أو عن طريق بناء منهج. وبينما اعتقد ماكيافللى أن فهم الإنسان لا بد أن يهبط لكى يشمل فهم الحيوان، وحتى يصعد إلى السيطرة على الطبيعة البشرية، فإن بيكون اعتقد أن السيطرة الأولى على الفهم البشرى نفسه لا بد أن يتم الحصول عليه عن طريق الهبوط لكى يتعلم من الفنون الميكانيكية، حتى إن الصعود إلى السيطرة على الطبيعة كلها «يتم كما لو كان عن طريق آلة». وهكذا حاول بيكون، على أساس «واقعية» ماكيافللى، أن يجاوز ماكيافللى كما يتضح بصفة خاصة فى كتابه «الأورجانون الجديد» (الكتاب الأول، قسم ١٢٩). لأن «محاولة تأسيس قوة وهيمنة الجنس البشرى نفسه على الكون ومدها» عن طريق منهج كلّي أكثر أريحية من تعليم الأساليب والنظم السياسية». إن «فوائد

الاكتشافات قد تمتد إلى الجنس البشرى كله، أما الفوائد المدنية فإنها لا تمتد إلا إلى أماكن معينة؛ وهذه لا تستمر إلا إلى عصور قليلة، أما الأولى فإنها تستمر خلال كل العصور»، وتبدأ «الإصلاحات المدنية» عادة بالقوة، لكن الاكتشافات تمنح فوائد دون أن تسبب معاناة لأحد.

وهذه الحجة هي برمتها جزء أساسى من مشروع ديكارت. ويظهر تاريخ مشروع ديكارت بصفة خاصة فى الأقوال المتشابهة بصورة مدهشة عن النظرية التى تحض «إصلاح» المجموعات السياسية عن طريق فرد معين فى كتاب «الأمير» (الفصل السادس)، وكتاب «الأورجانون الجديد» (الكتاب الأول، قسم ١٢٩)، وكتاب «مقال...» (الجزء الثانى). ويرى ديكارت أن يكون لم ير بوضوح كاف أن المنهج الجديد لابد أن يكون رياضياً لكى يكون يقينياً، أو «نسقياً» أو أنه يتطلب علم رياضيات جديد، وفيزياء رياضية، وتحديدًا مناظراً للنفس. وأصبح ديكارت «مؤسس الفلسفة الحديثة» عن طريق هذه الإصلاحات أو التعديلات المهمة (٤٣).

هوامش

1. J. D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, ed. L. Ducros (Paris, 1930), 104.
2. R. Descartes, Oeuvres, ed. C. Adam and P. Tannery (Paris, 1910), V, 159. References are to this edition if the original text is not available in the Pléiade edition, Oeuvres et Lettres, ed. A. Bri-doux (Paris, 1952).
3. A.- T. XI, 320; Pléiade 1245; A. T. IV. 67.
4. Pléiade 566.
5. Ibid., 127-128, 130.
6. Ibid., 885.
7. Ibid., 130.
8. Ibid., 130.
9. Ibid., 695.
10. Ibid., 168-69.
11. Ibid., 132.
12. Ibid., 133 - 134.
13. Ibid., 768-769.
14. Ibid., 134-135.
15. Ibid., 141.
16. A.-T. V, 178.
17. Pléiade 568.
18. Ibid., 135.
19. Ibid., 168.
20. Ibid., 168-69.
21. Ibid., 168.
22. Ibid., 154.
23. Ibid., 171.
24. Ibid., 295, 579-580; A.-T. VII, 9.
25. G. W. Leibniz, Philosophischer Briefwechsel, I, 506.

26. Pléade 768-769, 696-697, 698, 715; A.-T. XI, 326.
27. Philosophical Writings of Henry More, ed. F. I. Mackinnon (Oxford, Oxford University Press, 1925), 183-96. Descartes, “the prince of the nullibists,” “befooling” his readers with his “jocular subtilty”, contended that “incorporeal spirits” exist, “but would be found to do it only by way of an oblique and close derision of their existence, saying indeed they exist, but then hiddenly and cunningly denying it, by affirming they are no where” or “null ibi”.
28. Pléiade 768.
29. Ibid., 779.
30. Aristotle Nic. Eth. 1124a.
31. Pléiade 774.
32. Ibid., 165.
33. Ibid., 795.
34. Ibid., 1199, 131, 792..
35. Ibid., 791,
36. Ibid., 131, 133.
37. Ibid., 168.
38. Ibid., 1244, 141-142.
39. Ibid., 722.
40. A.-T. V, 176.
41. Pléiade 179, 562, 564, 879, 884.
42. Ibid., 560, 562, 564; A.-T. 373-376.
43. For these steps, see especially J. Klein, Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra (Cambridge & London, 1968), 197-211.

قراءات

- A. Descartes, René. Discourse on Method. Trans. L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.
- B. Descartes, René. Meditations. Trans. with introduction by L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.

جون ملتون (١٦٠٨ - ١٦٧٤)

عندما كان «جون ميلتون» John Milton طالباً في جامعة «كمبردج»، ألقى سبع خطب باللغة اللاتينية لا تعكس - كما قد يتوقع المرء بالنظر إلى أسلوبها ولغتها - مدى قراءته لمؤلفي العهد القديم الكلاسيكي فحسب، وإنما تعكس أيضاً القدر الملحوظ الذي قبل به عن وعى، حتى بوصفه تلميذاً، تعكس سلطتهم من حيث إنهم أساتذة. ثم عندما تجرأ بأن يخالف القانون الذي يخص تراخيص المطبوعات، وأن ينصح البرلمان، بالفعل نفسه، بضرورة إلغائه، فإنه أعطى حديثه، الذي أصبح عمله النثرى الأكثر شهرة، عنواناً هو «أريوباجتيا» Areopagitica (*)، وهكذا ذكر مخاطبيه بالنموذج الكلاسيكي لإيزوقراط Isocrates، والمحكمة العليا في أثينا. لقد حاول أن يصلح التعليم الإنجليزي بأن يجعله يقتدى «بالمدارس القديمة والشهيرة لفيثاغورس»، وأفلاطون، وإيزوقراط، وأرسطو وآخرين أمثالهم». وقد عرض على مدى عشرين سنة تقريباً تعليمًا سياسياً ودافع عنه، هذا التعليم السياسى استمده عن وعى من نظريات اليونان القديمة، وروما، وديساتيرهم.

كما أنه أصر مع ذلك على أن هذه ليست مثالا على تقديم شيء غريب تماماً إلى التراث الإنجليزي، ولثورة لكى يقوم ببداية جديدة عن طريق تأسيس حكومة على مبادئ جديدة تماماً، لقد برهن بالفعل فى عمله السياسى الأكثر شمولاً، وهو «الطريق المهد السهل لإقامة جمهورية حرة» على أنه ليست هناك حاجة إلى «إدخال نماذج دخيلة» على الإطلاق؛ لأن هناك نموذجاً يكفى لأن يوجد فى ماضى

(*) Areopagitica القضايا التى كانت تقدم إلى المحكمة العليا فى أثينا وهى Areopagus والأريوباجوس هو اسم الجبل الذى كانت تعقد عليه جلسات هذه المحكمة. لقد اقتبس «جون ملتون» هذا العنوان من رسالة وجهها الخطيب الأثينى إيزوقراط (٤٣٦ - ٣٣٨) إلى هذه المحكمة، وكان صاحب مدرسة للبيان «المراجع».

التاريخ الإنجليزى. وكما كتب فى كتيب ضد الحكومة الأسقفية يقول «ليست هناك حكومة مدنية معروفة لا فى إسبرطة ولا فى روما، على الرغم من أن الحكيم «بوليبوس» Polybius (*)، أثنى عليها كثيراً، وكانت أكثر انسجاماً واتزاناً على حد سواء كما لو كانت بيد العدالة وميزانها، أكثر مما هى (أو كانت) فى دولة إنجلترا، فعندما كانت فى ظل ملك حر، وغير مدرب كانت بيد الأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة برضاء وقبول كامل من جانب الشعب وانتخابه، التحديد الأسمى والنهائى للشئون العليا»^(١).

تكمُن فضيلة هذه الدولة الحرة من ناحية فى الواقعة التى تذهب إلى أنها تمتلك دستوراً مختلطاً؛ فهى ليست ملكية، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، وإنما هى مزيج يعترف بدعوى كل من هذه الدساتير، أى التوازن «بين هذا الانسجام والتقديس». إن الدول الجيدة والأقل فوضوية «تهدف إلى مزيج معين، ومزاج، أى المشاركة فى الفضائل المتعددة لكل دولة أخرى...»^(٢). وعلى الرغم من أنه أوشك أن يكون عدواً صريحاً للملكية، إذ إنه قبل فى مرحلة مبكرة آراء جمهورية تماماً، وبالتالي كان أكثر قرباً فى هذه الناحية إلى روح النماذج الكلاسيكية أكثر من التراث الإنجليزى، فإن تعلقه بفكرة الدستور المختلط ظلت ثابتة طوال عمله السياسى. فالسياسة المستمدة بوعى من اليونان القدماء، والرومان، وهى سياسة دستورية، وهى السبب فى الحكومة الدستورية؛ وعلة اختيار الله لإنجلترا لى تتطور فى عالم القرن السابع عشر، لن تجد لها صديقاً أعظم من «جون ميلتون». وحتى فى اللحظة الأخيرة قبل عودة الملكية، ومعها وظيفة الأسقف، عندما ظهر أن «العلة القديمة الجيدة» أمر محتوم، كان ميلتون هو الذى أصرَّ على أن الطريق إلى الدولة الحرة واضح وسهل: «... وإذا نظر الناس، عندما ينحون جانباً أحكامهم المتسرة، وتسرعهم بجدية وبهدوء إلى خيرهم الخاص، الدينى والمدنى، وإلى حريتهم

(*) بوليبوس (٢٠٠ - ١١٨ ق. م) مؤرخ يونانى، أخذ إلى روما سجيناً سياسياً عام ١٦٨ كان شاهداً على تدمير قرطاجة عام ١٤٦ وهزيمة كورنثة على يد الرومان عام ١٤٦ «المراجع».

الخاصة، والوسيلة الوحيدة من ذلك... ويتخبون.. ولا يعكف الأشخاص على شخص واحد (أعنى الملك)، أو مجلس الأعيان، فإن العمل يتم، ويرسَى على الأقل، الأساس لدولة حرة بصورة راسخة، كما يُشيد جزء جيد من البناء الأساسى^(٣). والمهمة هنا هى فهم شكل هذه الدولة الحرة وغرضها.

وحتى على الرغم من أن ميلتون لم يُنشئ نظرية الدستور المختلط، فإننا لا نجد اسمًا مرتبطًا بهذه النظرية، أو بصورة أكثر دقة فى هذه الحالة، الدولة المختلطة، ارتباطًا وثيقًا أكثر من نظرية المؤرخ اليونانى «بوليبوس». ففى وصفه الشهير للدستور الرومانى، وهو وصف سبقه تعليق مبهم إلى حد ما عليه، يبدو أنه يربط فكرة الدستور المختلط عند أفلاطون، وأرسطو بفكرة جديدة، وهى فكرة تقسيم السلطة. وبينما كان مزيج أرسطو مزيجًا من الأوليجاركية، والديمقراطية تحقق عن طريق إعطاء السلطة السياسية للطبقة المتوسطة، الأكثر اعتدالاً فى محاولة لتحقيق الاعتدال، فإن المزيج الرومانى عند «بوليبوس» يتضمن فيما يبدو عناصر من الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، يمارس كل منها جزءاً من سلطة الدولة، ويرتبط كل منها بمؤسسة معينة؛ فالملكية ترتبط بالقنصلية، وترتبط الأرستقراطية بمجلس الشيوخ، وترتبط الديمقراطية بمجالس أو جمعيات شعبية، ولكن بصورة غامضة. وبدون أن نتدخل فى مسألة قصد «بوليبوس»، يجب علينا أن نحاول أن نفهم ما الذى يعنيه ميلتون نفسه باللفظ. فهل هو يعنى به، مثل أرسطو فى الكتاب الخامس من مؤلفه «السياسة»، نظام حكم يمزج الديمقراطية والأوليجاركية لكى يتجنب عيوب كل منهما، ويربط ميزة كل منهما، ويمتلك مع ذلك مجموعة من المواطنين يكونون فى النهاية هم أصحاب السيادة من كل جهة، أو هل هو يعنى به نظام حكم يُقسم فيه المجموع الكلى للسلطة السياسية إلى عنصر ملكى، وأرستقراطى، وديمقراطى؟

لم يكن «ميلتون» مجرد ملاحظ لأحداث عصره السياسية الهائلة؛ فقد كان مساندًا نشطًا لقضية البرلمان ضد شارل الأول، ومساندًا فيما بعد لكروموويل. قدم

كثيراً من كتاباته السياسية فى كتيبات كتبها على عجل، ومن أجل أغراض عملية مباشرة، سواء لكى يدافع عن نفسه وعن الشعب الإنجليزى، أو لكى يقوم بمجهود لا نهائى لكى يمنع عودة الملكية. وليس مدهشاً فى هذه الظروف أن تتغير آراؤه عن بعض المسائل فى ظل تلاطم أحداث الحرب الأهلية وعواقبها. ومن هذه المسائل رأيه فى الملكية، ورأيه فى شخصية عامة الشعب (الدهماء).

لم يكن «ميلتون» ديمقراطياً فى أى وقت، لكن يبدو أن له رأياً فى القدرة السياسية لعامة الشعب فى البداية، أرقى وأسمى مما أصبح لديه فيما بعد. ففى عام ١٦٤٤ هاجم فى مؤلفه «أوروباجتيكا» ترخيص المطبوعات؛ لأنها من بين أسباب أخرى، توبيخ لعامة الشعب، مفترضاً بصورة غير معقولة أنهم فى «حالة مرضية وضعيفة من الإيمان، والفتنة حتى إنهم لا يكتبون شيئاً إلا عن طريق صفارة ممن يعطى الترخيص». غير أنه فى مؤلفه «دفاع ثان عن شعب إنجلترا»، وهو تبرير للأمة لخلع شارل الأول، ثم إعدامه، وإنقاذ «الدولة من الهيمنة الخطيرة» يميز بين أولئك الأشخاص الشجعان، وأصحاب النخوة، ورابطة الجأش الذين لديهم القدرة على أعمال عظيمة، والإخلاص لقضية عظيمة، وبين الجمهور الساذج^(٤). وفى موضع مبكر فى عمله السياسى لام أحد المعارضين لاستخدامه للفظ «الغوغاء المتمردين» غير أنه استخدم فيما بعد لفظ «الغوغاء»، وكان يعنى به عندئذ عامة الشعب الذين كما يقول يتصفون بالكآبة، ويجهلون فن الحكم، وهم مترددون، وسريعوالتهييج والانفعال ويقبلون الإثارة. ويقول فى كتابه «دفاع عن الشعب الإنجليزى»، إن قلة من الناس فقط يرغبون فى الحرية، وقلة فقط يستطيعون استخدامها: «أما القطاع الأعظم من العالم فيفضلون السادة العادلين، سادة ولكنهم عادلون»^(٥). ومع ذلك، فإنه يطلب من كرومويل فى كتابه «دفاع ثان عن شعب إنجلترا» أن يكفل أو يضمن القول «إن كل المواطنين على حد سواء لابد أن يكون لهم حق متساو فى أن يكونوا أحراراً»^(٦). وعلى ضوء هذه الأقوال المتناقضة، ربما يوجد الموجه الأكثر تأكيداً لتقديره لطابع عامة الشعب فى المكانة التى يعطيها لهم

فى الدستور. تحدث فى عام ١٦٤١ عن سلطة سىاسية لا تُمارس إلا «بموافقة الشعب وانتخابه»، ولكنه حتى عام ١٦٦٠ لم يتحدث فى كتابه «**الطريق الممهد والسهل**...» بالتفصيل عن الطريقة التى تُعطى بها هذه الموافقة، وأصبح واضحاً تماماً هنا فى سياق وصف انتخاب أعضاء المجلس العام أو السلطة التشريعية أن دور الشعب يصل إلى الحد الأدنى. إذ إنه يمارس سلطة ما فى دولة متزنة جداً، بيد أنه لا أحد يستطيع أن يصف الدولة بأنها ديمقراطية. ومع ذلك فإن سبباً من أسباب رفض عصره لأن يقر بملك فى دولته المختلطة هو تعلقه بمبدأ السيادة الشعبية.

ولم يكن «ميلتون» جمهورياً باستمرار. فبينما رأى فى كتابه «**عن الإصلاح الدينى**» الذى كتبه عام ١٦٤١ أنه من الضرورى لتطوير إصلاح دينى أن تتم البرهنة على أن الأسقفية الكنسية ليست هى الصورة الوحيدة لحكومة كنسية تلائم الملكية، فإنه قد قال منذ ثمان سنوات مضت أن الملك قد يُخلع عندما يتصرف بصورة غير قانونية، وحتى عندما لا يتصرف بصورة قانونية؛ لأنه «يستمد سلطته من الشعب». إن الناس يختارون الملوك أولاً، وقد يرفضونهم بعد ذلك لأن الأشخاص الذى يولدون أحراراً «لديهم الحق... فى أن يُحكموا بالطريقة التى تبدو لهم أفضل»^(٧). (لكن هل يحكم ملك أو حتى مستبد أما أخرى بصورة مشروعة، وبصفة خاصة أمة من فوضويين، أو «جمهور من الغوغاء؟» هذا أمر مفترض فى كتابيه «**الدفاع الأول**»، و«**الطريق الممهد والسهل**...»). إن الملوك لا يستمدون حقوقهم من الله، بل من الشعب «حتى إننا نرى أن حق الملك، والحق العادل للحكم أو للخلع بالإشارة إلى الله يوجدان فى الكتاب المقدس بوصفهما شيئاً واحداً؛ إذ لا نراهما إلا فى الشعب، وهما يعتمدان على العدالة وعدم الاستحقاق فقط»^(٨). إن السيادة الشعبية مستمدة من الله، كما يقول فى كتابه «**الفردوس المفقود**»، الكتاب الثانى عشر:

..... لكن سلطة الإنسان على الناس

... فهو لم يجعل أحداً إلهاً..

فقد احتفظ بهذا اللقب لنفسه

وترك للبشر أن يتحرروا من البشر.

ربما بدأ «ميلتون» بتدعيم الملكية، لكنه سرعان ما أصبح جمهورياً، وجمهورياً متعطشاً.

ومع ذلك فإن السيادة الشعبية تلائم تماماً قبول الملكية حتى قبول الملكية الوراثية؛ لأن الشعب قد يوكل السلطة الحكومية لأسرة حاكمة، بينما يبقى لسلطة صاحب السيادة الإطاحة بها. ولكن ميلتون وجد، في عام ١٥٦١؛ العام الذى نشر فيه مؤلفه «الدفاع الأول» فى الأحداث المعاصرة أسباباً عملية كافية لرفض الملكية، حتى بمعناها المحدود الخاص بالملكية الدستورية. وتؤكد تجربته بوصفه رجلاً إنجليزياً أثناء الحقبة السابقة الحجة التى تقول إنه عرف من كتابات أفلاطون وأرسطو أن الملكية تميل إلى أن تنحط إلى الطغيان.. فالملكية هى بالفعل كما يرى ميلتون، من بين كل أشكال الحكومة أكثر احتمالاً أن تفعل ذلك. ولا شىء مما كتبه أصدقاء الملك يمكن أن يقنعه بالعدول عن هذا الرأى؛ لقد أصبح فى الحقيقة جمهورياً بصورة متزايدة أثناء الرد على الكتيبات المتعددة التى تميل إلى الملكية. وأخيراً لم يستطع أن يرى شيئاً حول الملك سوى ترف مفسد، وفسق، وأسلوب من الحياة يجعل الناس أذلاء، ويفسد «رئيس الأعيان»، وينمى نبلاً ذليلاً وخانعاً لا يتوق إلى الخدمة العامة، وإنما إلى الخدمة بوصفه «قهرمان القصر، أو حاجباً فى محكمة، أو أمين القصر، أو سائساً للخيل، أو خادماً فى كنيسة..» إن الملكية باختصار تحط من قدر شخصية الإنسان. إنها شكل من أشكال الحكم لا يتناسب مع الأشخاص الأحرار، ونحن نتوقع أن يقول ذلك واحد من تلاميذ أرسطو. إن الحكم عن طريق ملك يغمر الجميع برعايته الأبوية يعنى معاملة الناس على أنهم «أشبه بأولاد قصر أكثر من رجال» ناضجين. «ياله من انعدام للرجولة... أن نعلق كل سعادتنا عليه، وكل أمننا وأماننا وخيرنا؛ لأنه إذا كان ينبغى أن لا نكون شيئاً آخر سوى كسالى، أو أطفال رضع، فإنه يجب ألا نعتمد على أحد سوى الله، ونصائحنا الخاصة، وفضيلتنا

الخاصة الفعالة، ونشاطنا»^(٩). ولهذه الأسباب كان ميلتون جمهوريا. ولا يعنى هذا بالطبع أن ميلتون يرفض أن ينص على ممارسة السلطة التنفيذية؛ أى الدولة المختلطة التى تشترط قيام السلطة القضائية، ولو كان ذلك هو الملك فى عام ١٦٤١، فإنه سيكون مجلس الدولة فى عام ١٦٦٠ الذى اختارته السلطة التشريعية.

يتضح من ذلك أنه لا الشعب ككل، ولا الملك وحاشيته يمكن أن يمارسوا السلطة السياسية الحاسمة فى الدولة المختلطة؛ فهذا الدور يُحتفظ به «للأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة»، كما يقول فى كتابه «**عن الإصلاح الدينى**». كما يتضح كذلك أن هذه الكلمات لا تشير إلى أرستقراطية تحمل لقباً من ألقاب الشرف، وتحكم عن طريق مجلس الأعيان، لأنه لا وجود لمجلس أعيان فى الدولة الحرة، وكان ميلتون يزدري الفكرة التى تذهب إلى أن اللقب يُضفى النبل على من يمتلكه. وكان ميلتون يعنى بالأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة، أولئك الأشخاص الذين يتميزون بحق فى سلوكهم، وعن طريق خدمتهم العامة. ونصح كرومويل «بهؤلاء الأشخاص مكتملى الصفات والمواهب، والمواطنين المختارين» فيما يخص قدرته بوصفه مشرعاً أو مؤسساً أول، بقوله «ربما تتعهدون بدون شك، بالعناية بحريتنا بصورة ملائمة...»^(١٠). إنه يعنى أشخاصاً ليست الخدمة العامة بالنسبة لهم وسيلة لجمع السلطة، والمكانة، أو الثروة، بل هى واجب مقدس «وما عساها أن تكون الحكومة التى تكون أكثر قرباً من وصية المسيح هذه، سوى دولة حرة؛ حيث يكون فيها أولئك العظماء، خدماً دائمين، وكادحين للجمهور على حسابهم ومسئولياتهم، يهملون شئونهم الخاصة، ومع ذلك لا يرتفعون فوق إخوانهم. إنهم يعيشون بحكمة فى عائلاتهم، يمشون فى الشوارع مثل الأشخاص الآخرين، ويمكن أن نتحدث إليهم بحرية، وألفة، وود، دون تكريم»^(١١). وربما يوجد هؤلاء الأشخاص بين «النوع المتوسط»؛ لأن «البقية يلهمهم الترف والثروة من جهة، والحاجة والفقر من جهة أخرى عن تحقيق الامتياز، وعن دراسة القوانين والحكومة»^(١٢). وهنا يتفق ميلتون مع أرسطو مرة أخرى.

واضح إذن لمن يوكل «ميلتون» السلطة السياسية الحاسمة فى الدولة الحرة، فهو لا يوكلها إلى «شخص واحد» أو إلى الشعب، وإنما إلى أرستقراطية حقيقية توجد بين أشخاص من الطبقة المتوسطة، ومن الضروري الآن أن نرى كيف تأثر بهذا. إن الأشخاص الأكثر قدرة، ونبلاً يجب أن يحكموا بالرضا والموافقة، أو كما قال عام ١٦٤١ «برضا الشعب الكامل والانتخاب»، ويجب أن يمارسوا حكمهم أولاً عن طريق مجلس عام أو عن طريق سلطة تشريعية. «لأن أساس كل حكومة عادلة وحرّة (لأن الناس كثيراً ما ذاقوا الأمرين من أن يعهدوا كل شيء إلى شخص واحد) هو مجلس عام من الأشخاص أكثر قدرة، يختارهم الشعب لكى يستشيرهم فى الشؤون العامة من وقت لآخر من أجل الصالح العام». وخلافاً للجمهورية الرومانية التى وصفها «بوليوس»، لا تقوم هذه المجموعة المشرعة بتشريع القانون، وتزيد الدخل العام وتديره، وتعمل بوجه عام بوصفها مجموعة مشرعة فحسب، بل تنظم الجيش والملاحة أيضاً. وفضلاً عن ذلك، فإنها تختار، من بين أعضائها، ومن الخارج أيضاً، مجلساً للدولة؛ أى مجموعة تقوم بالتنفيذ، أو مأمورية قضائية تنفذ «الشؤون الخاصة بسرية كبيرة، وبسرعة كبيرة...» وأخيراً هناك حكومة محلية منظمة فى كل مقاطعة فى البلد، وتمارس سلطات من نوع دولة تابعة، وبصفة خاصة السلطة الكاملة لاختيار القضاة، وإقامة العدالة^(١٣). وهنا تكون إذن عناصر دولة بوليوس المختلطة، إذ توجد ملكية، أو مأمورية قضائية تتجسد فى مجلس الدولة، وأرستقراطية تتمثل فى المجلس العام، أو السلطة التشريعية، وديمقراطية تتمثل فى العملية الانتخابية، وبصفة خاصة فى انتخاب الموظفين المحليين، أو بصورة أكثر وضوحاً، أعضاء المجلس العام. وهذه هى دساتير الدولة الحرة، أعنى دولة تكون بهدف توازن مدهش من نوع ما.

لكن ما نوع التوازن؟ هل هو توازن السلطة التشريعية فى مقابل السلطة التنفيذية فى مقابل السلطة القضائية؛ أعنى تقسيم السلطة من أجل منع أى شخص، أو أى مجموعة من أن تصبح أكثر قوة؟ أو هل هو توازن الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، أى أن سلطة كل منها تُمارس عن طريق إحدى المؤسسات

الدستورية؟ ليس هناك بالطبع ملك، بل هناك مأمورية قضائية؛ ليس هناك جمعية شعبية متميزة، بل الشعب (أو بعضه على الأقل) يقوم بالتصويت والانتخاب. بأى معنى تكون دولة متوازنة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج على الأقل إلى تحليل أكثر عمقاً للعوامل الدستورية المتضمنة.

إن الأشخاص الأكثر قدرة يحكمون برضا وموافقة الشعب، غير أن هذا الرضا لا يتم التعبير عنه إلا فى انتخاب المجلس العام، والموظفين المحليين. لقد رجح ميلتون إمكان توازن المجلس العام مع جمعية شعبية، أو مؤسسة شعبية أخرى، مثل المجالس المنتخبة فى إسبرطة، أو المنابر فى روما، بيد أنه رفضه على أساس أن «صنوف العلاج هذه إما أن تفيد الناس قليلاً، أو أن تؤدى بهم إلى ديمقراطية إباحية، ومطلقة العنان، كما باختصار يحطمون أنفسهم عن طريق سلطتهم الخاصة المفرطة»^(١٤). وعلى أساس تجربة الجمهورية الرومانية التى كما يقول آلت إلى طغيان «سولا» Sulla؛ لأن الشعب الذى لم يوافق على أن يكون له منابر الخطابية فقط كانت له السيطرة على اختيار القنصل الأول، ثم القنصلين كليهما، ثم المراقبين، والقضاة. لقد رفض ميلتون الجمعيات الشعبية محبذاً الاقتراع الديمقراطي، أو اقتراحاً شبه ديمقراطى وحده. لقد أقنعه حكمه الناضج بعدم إمكان طبقة متوازنة فى مقابل طبقة عن طريق مؤسسة متوازنة فى مقابل مؤسسة، وقد أدت محاولة فعل ذلك إما إلى دستور غير شعبى تماماً، أو إلى ديمقراطية مطلقة العنان، ولم تؤد إلى دولة متوازنة.

لكن يبدو أن الاقتراع ليس ديمقراطياً، وحتى لو كان كذلك، فإنه يبدو أن العملية الانتخابية صُممت بحيث تقلل من تأثير العامة إلى الحد الأدنى. فأعضاء المجلس العام يتم اختيارهم عن طريق سلسلة من اللجان الانتخابية تعمل مع قائمة من المرشحين يزود بها فى البداية نوع من الجمعية الانتخابية. «وطريقة أخرى (لكى يحدث التوازن) هى جعل الانتخابات أكثر صلاحية وتصفيته، أى أن لا يُعهد كل شىء إلى ضوضاء وصياح الجمهور الفظ، وإنما يُسمح فقط لأولئك الذين هم

مؤهلون منهم بصورة صحيحة بالترشيح مثلما يريد كثيرون؛ ويُسمح لآخرين من سلالة جيدة بعيداً عن هذا العدد بأن يختاروا عدداً أقل أكثر حكمة وفطنة، حتى بعد تصفية ثالثة، أو رابعة ذات اختيار أكثر دقة، يتم اختيار أولئك الذين يكونون العدد المناسب يستحقون، ويبدون هم الأكثر جدارة واستحقاقاً عن طريق معظم الأصوات»^(١٥). ويبدو العنصر الديمقراطي في الدستور ضعيفاً بصفة خاصة، وقلما يكفي فضلاً عن ذلك لموازنة سلطة الأرستقراطية في المجلس العام، عندما نعطي الاعتبار المناسب للواقعة التي تذهب إلى أن هذا المجلس، أى المجموعة الرئيسية التي تحكم بمقتضى الدستور، يُختار على الدوام. وهو لا يقبل أن تكون هناك انتخابات بعد انتخاب العضو الأصلي، إلا فى حالة «موته أو إهماله وتخلفه عن الحضور». كما يفضل برلماناً دائماً ويدعن بنفور كبير لعدم شعبية هذا الترتيب وتعذر إجراؤه، ويقبل كبديل بوجود جمعية يتم انتخاب ثلث أعضائها سنوياً، لأن ضرورة اختيار برلمانات متتابعة يولد شغباً، وجدة، وتغييراً - أعنى عدم استقرار - وبصفة خاصة لأن المشرعين الذين يتم انتخابهم حديثاً لا يطلعون على التغيير إلا لكى يكون لديهم شىء يفعلونه. ولأن المجلس العام هو «أساس الدولة كلها، وعمودها الفقرى»، فإن صنع تغيير غير ضرورى فيه هو تعريض البناء كله للخطر.

لقد كان ميلتون على وعى بأن هذا البناء سيُهَاجَم بسبب فشله المزعوم فى وضع حمايات حول مصالح الشعب، وبين أن الحماية الواحدة يجب أن تنتخب أشخاصاً موثوقاً بهم للمجلس، أشخاصاً يمارسون قاعدة عادلة، ويمكن أن يتم ذلك عن طريق ناخبين متعلمين جيداً (دون نظر إلى عدد الناس الذين يضمهم المجلس). وفى هذه النقطة، يمكن أن نرى اختلافاً مهماً بين ميلتون، وأولئك الكتاب السياسيين الذين علموا أن الناس يستطيعون عن طريق هذه الاختراعات مثل الدولة المختلطة، ولكنهم يعنون بها تقسيماً أو توازناً للسلطة، أن يبنوا دولة لا يمكن تدميرها، لا يعتمد بقاؤها على وجود مواطنين ذوى سلوك جيد. إن دولة ميلتون

الحرية تزعم الخلود^(١٦)، ولكن يتوقف امتيازها وطول بقائها على وجود أشخاص ذوي سلوك جيد، إنها تعتمد بصورة مطلقة في الحقيقة على حكم أشخاص فضلاء بحق. ولا يمكن أن يُترك تعليم هؤلاء الأشخاص للصدفة، وإنما يجب افتراضه بوصفه واجباً عاماً أساسياً: «لكي نجعل الناس مناسبين بصورة كبيرة لكي يختاروا، ونجعل الذين تم اختيارهم مناسبين بصورة كبيرة لكي يحكموا، لابد من إصلاح تعليمنا الفاسد والخطأ، لابد من تعليم الناس إيماناً لا يخلو من فضيلة، وعفة، وتواضع، ووقارة وقصد، وعدالة، أي تعليمهم عدم الإعجاب بالثروة (مبدأ المجتمع التجاري)، أو المجد (مبدأ الملكية)... وأن يضع كل شخص رفاهيته الخاصة، وسعادته في السلام العام، والحرية، والأمن والأمان»^(١٧). إن من تعلم مؤسسته الناس «إيماناً لا يخلو من فضيلة»، يصبح مشكلة، بسبب فكرته عن العلاقة الصحيحة بين الكنيسة والدولة، على الرغم من أن المشكلة الظاهرية سرعان ما تُحل كما سنرى عن طريق فهمه للتدريب الأخلاقي، والحرية المسيحية. ويتضح بالتأكيد من كتاب «عن التربية» بصورته المجملية عن الإصلاح التربوي، ومن كتاب «دفاع ثان»، حيث ينبه كرومويل بوصفه مشرعاً لأن «يضع شرطاً أفضل للتربية، وأخلاق الشباب»^(١٨). وهو أن شرط التدريب الأخلاقي واجب عام. ومن ثم لا يعتمد امتياز الدولة الحرة، وبقائها على اختراعات دستورية، مهما كانت مخترعة بصورة صحيحة، وإنما على سلوك الأشخاص الذين تتكون منهم الدولة. وهكذا، فإن الحماية الحقيقية لمصالح الناس لا تكمن في توازن دساتير، وإنما تكمن في سلوكهم، وسلوك الأشخاص الذين يحكمون.

هناك تنازل واحد يقوم به ميلتون. حيث يقول: «لكن لكي نمنع كل انعدام ثقة، سيكون للناس جمعياتهم العادية المتعددة.. في المدن الرئيسية لكل مقاطعة (وستكون هذه الجمعيات فعالة) من أجل ضمان حريتهم، بوصفها جمعية كثيرة العدد منهم، وكلها تتكون وتحتشد بغرض المناوبة (أي بغرض الانتخابات الأكثر تكراراً)» ولهذه الجمعيات المحلية السلطة لأن «تعلن وتنشر قبولها أو مخالفتها عن

طريق وكلاء أو مفوضين خلال زمن محدد يُرسل إلى المجلس العام...»^(١٩). ولا
يعنى هذا أن لكل مقاطعة حق الرفض والاعتراض على القرارات التى يأخذها
المجلس العام، وإنما يعنى أنه يجب على أغلبية المقاطعات أن تقبل القرارات.

تلك هى دساتير الدولة المختلطة، أو الدولة الحرة، أعنى شكل الحكم الذى
يقول به أحكم الرجال فى كل العصور على أنه الصورة الأكثر نبلاً، وعدلاً، «الأكثر
قبولاً لكل حرية مناسبة، ومساواة متناسبة»، كما أنه شكل الحكم الذى «مدحه،
بوضوح، أو بالأحرى أمر به مخلصنا نفسه...»^(٢٠). إنه شكل الحكم الذى لا يُستمد
فحسب من تعاليم الأشخاص الحكماء فى العهد القديم، واقتدى به نموذجاً موجوداً
فى الماضى الإنجليزى، إنه شكل الحكم الذى أمر به المسيح، لكن السؤال يبقى قائماً:
ما نوع التوازن الذى تتوصل إليه؟ إذا كان هذا الترتيب يراد به التوصل إلى توازن
بين السلطات المتعددة للحكومة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فإنه سيكون
سبباً للتصور، فلحظة التأمل فى منهج اختيار السلطة التنفيذية يكفى لأن يكشف
عن نقص التوازن الحقيقى، والحد الذى تكون به السلطة التشريعية السلطة الحاسمة.
إنه يقول، إن ذلك ملائم تماماً، لأنه على الرغم من أنه مهم عدم امتلاك السلطة
التنفيذية التى يمارسها أشخاص فى السلطة المشرعة، فإن السلطة التشريعية سلطة
أسمى^(٢١). وبالتأكيد إذا ما أحدث ذلك توازناً بين الأرستقراطية والديمقراطية،
فإنه لا يتم عن طريق حبس كل فئة فى قلعة المؤسسات، بل عن طريق الحقوق
السياسية «حق الانتخاب». وهو من هذه الزاوية يشبه ما يقال عادة عن الدولة
المختلطة عند بوليبيوس أقل مما يشبه بوليتا أرسطو، أى حكم الطبقة المتوسطة التى
تشكل أساساً عن طريق خاصية الأهلية المعتدلة لحق التصويت والاقتراع^(٢٢).
ويهدف هذا إلى إحداث اقتراع واسع يكفى لأن يحقق الشعبية، ويحدث بذلك،
كما هو مأمول ثباتاً غير أنه مقيد بطريقة تقلل السلطة الكاملة للأعداد؛ لأنه لا شىء
طبيعى على حد قول ميلتون أكثر من القول «الأقلية تخضع للأكثرية»، فالعدد لا
يخضع للعدد، ولكن الفضيلة تخضع للفضيلة، والمجلس يخضع للمجلس»^(٢٣).

ولا تجد الملكية مكاناً في الحكم المختلط، ولا بد أن يوجد التقسيم الوحيد للسلطة في النظام شبه الفيدرالي؛ لأن ميلتون عرف، مثل أفلاطون وأرسطو من قبل أنه لا يمكن تقسيم السلطة بين فئات «ولذلك يوضع التوازن (ويجب أن يوضع) بدقة لكي يحفظ ويحافظ على السلطة المناسبة في الجانبين معا، سواء في جانب مجلس الشيوخ أو في جانب الشعب»^(٢٤)، وهذا مستحيل. اعط الناس الترييون (*) Tribunes وسوف ينتهون إلى نظام القنصل (**) والمراقبين، والقضاة أيضاً؛ (***) فإما كل هذا، أو لا شيء. إن الحكومة الدستورية ليست توازن طبقة في مقابل طبقة، بل هي خليط من أرستقراطية (أو أوليجاركية)، وديمقراطية، يكون ممكناً عن طريق حكم «النوع المتوسط». ويجب أن يوجد من بين «النوع المتوسط» «الأشخاص الأكثر فطنة»، أى الأشخاص الأكثر مهارة وفضيلة.

وبينما يكون واضحاً أن ميلتون يدين للكتاب القدماء الكلاسيكيين فيما يتعلق بنموذجه الخاص بالحكومة الدستورية، فإنه ليس واضحاً، على الإطلاق، أنه يشاركهم تماماً في فهمهم لغرض هذا الدستور. صحيح أن بوليبيوس أثنى على لكيورجيوس Lucurgus لأنه أدخل الاستقرار إلى إسبرطة، وبذلك أوقف «الدورة المنتظمة للثورات الدستورية»، وقد طلب ميلتون من كرومويل في البداية، ثم طلب من الجنرال مونك (****) بعد موت كرومويل، أن يقلد لكيورجيوس. كما أنه صحيح أيضاً أنه اعتقد أن الدولة الحرة التى تؤسس بصورة ملائمة تبقى إلى الأبد، أعنى حتى يقوم المسيح بتأسيس دولته. لكن لم يكن الاستقرار سواء عند القدماء أو عند ميلتون سوى شرط ضرورى لأهداف الحياة السياسية، وليس هو

(*) الترييون Tribunes المدافعون عن حقوق الشعب فى روما «المراجع».

(*) Consul نظام القنصل المنتخب فى الجمهورية الرومانية «المراجع».

(*) برايتور Praetor القاضى المنتخب فى النظام الرومانى القديم «المراجع»

(*) جورج مونك G. Monk (١٦٠٨ - ١٦٧٠) جنرال فى الجيش الإنجليزى انضم إلى صفوف البرلمانيين فى الحرب الأهلية. وبعد وفاة كرومويل أيد خليفته ثم عمل على إعادة النظام الملكى إلى البلاد «المراجع».

غرض الحياة السياسية، ولذلك يتفقون على أن المؤسسات تقام ليس من أجل الاستقرار فحسب وإنما من أجل هذا الغرض. ولأنهم يفترضون حلاً لمشكلة الخلافة، فإن الدستور الأكثر استقراراً قد يكون الحكم المطلق لشخص واحد يحكم سكاناً فاسدين تماماً. فعندما ننظر إلى غرض الحياة السياسية، فإنه يبدو أن ميلتون يفرق عن ثقاته الكلاسيكيين، ويبدو أن السبب الواضح لذلك هو مسيحيته.

لم تكن المسائل الدينية بوجه عام فحسب، بل مسائل المذهب بوجه خاص ذات أهمية حاسمة بالنسبة لميلتون، حتى إن مجهوداته لإصلاح دستور إنجلترا تكافئ مجهوداته لإصلاح الحياة الدينية في إنجلترا، ومن الصعب أن نقول لأيهما أعطى الأسبقية. فالأساقفة تهديد عظيم للدستور المنظم جيداً مثلهم مثل الملك، وتهديد مباشر أكبر من التهديد الذى يقوم به عامة الناس. وكما أن أسقف روما لم يتردد فى أن يتولى حكم هذه المدينة، ويجعل نفسه حاكماً مؤقتاً لها، فكذلك خشى ميلتون أن يفرض الأساقفة الإنجليز حكماً طغيانياً مؤقتاً على إنجلترا. إن الأساقفة والنظام القائم كله يُمحي ويُباد. ففي استطاعة الرجل المسيحي أن يفهم حقيقة الكتب المقدسة دون مساعدة الأسقف وليس ذلك فحسب، بل إن الأساقفة مع السلطة السياسية يحطمون الحرية المسيحية. « كم من الإنجليز والذين ولدوا أحراراً، والمسيحيون الفضلاء، الذين أجبروا على أن يتركوا وطنهم العزيز، وأصدقائهم، وأطفالهم، ولم يستطع شئ أن يأويهم من ضراوة الأساقفة سوى المحيط الشاسع، وصحارى أمريكا القاسية». إن الأسقفية «غدة دهنية» على جسم الدستور، ومراسيمها الاحتفالية، ومحاكمها الكنسية «دود» يمتص دخل البلد وثرواته (٢٥). لقد كتب ميلتون صفحات كثيرة خصصها لإصلاح هذه الأمور كما فعل بشأن إصلاح الأمور السياسية.

ومع ذلك فمن الصعب أن نفصل الإصلاحين فى تفكيره، أعنى أن نتحدث عن الإصلاح السياسى دون إشارة إلى الإصلاح الدينى، وهذا على الرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن السلطتين: الكنسية والمدنية «متمايزتان تماماً» فى رأى

ميلتون نفسه. ولن يكون دقيقاً على الإطلاق أن نقول إنه لم ير سوى مشكلة واحدة هي مشكلة العلاقة بين السلطة الكنسية والسلطة المدنية. ومع ذلك فإن ما يحتاج إلى إصلاح ليس الكنيسة وحدها، أو الدولة وحدها، وإنما العلاقة بينهما. ولذلك نصح كرومويل بأن «يترك الكنيسة لنفسها، وأن تكون لديه الفطنة لأن يريح نفسه والقضاة، من ذلك العبء،» الذي هو نصف عبئه، وهو في الوقت نفسه أكثر بعداً من مجاله الخاص»^(٢٦). وما يعنيه بهذا القول الذي ينطوي على مفارقة يمكن أن يفهم من رسالة الإهداء (التي وجهها إلى البرلمان) في كتابه «رسالة السلطة المدنية في قضايا كنسية». فهنا يكتب قائلاً: «ستزدهر الدولة والدين أخيراً، وفي النهاية كما لم يزدهر من قبل.. في البلاد المسيحية، عندما يقوم أولئك الذين يحكمون بالتمييز بين ما هو مدني وما هو ديني، أو عندما يُسمح لأولئك الذين يقومون بهذا التمييز بالحكم»^(٢٧). ليست المسائل الدينية من اختصاص السلطة المدنية بصورة ملائمة، كما بينت صنوف الفسق التي ارتكبتها «كبير الأساقفة لود»^(*). ومعاونوه الذين شدت سلطة الدولة من أزهرهم؛ ومن ناحية أخرى، فإن المسائل الدينية من اختصاص السلطة المدنية بمعنى سلبي، فمن واجب السلطة المدنية أن تحافظ على الفصل بينهما وتدعمه. غير أن ميلتون يعنى أكثر من هذا. فهو يعنى أيضاً أن كرومويل يستطيع بوصفه مشرعاً مسيحياً، أن يطور الديانة المسيحية بصورة أفضل وأحسن - وواجبه أن يطورها - عن طريق ترسيخ الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الكنسية والمحافظة على هذا الفصل. إن مساعدته ضرورية من أجل إقامة دولة حرة، وتطور الدولة الحرة، بصورة أكثر من صورة أخرى من صور الحكومة حرية الضمير التي «ينبغي أن تكون أعز وأنفس شيء بالنسبة لكل الناس وت فوق كل الأشياء الأخرى»^(٢٨). ومن الصعب أن نميز تعاليم ميلتون الدينية عن تعاليمه

(*) وليم لود W. laud (١٥٧٣ - ١٦٤٥) كبير أساقفة كانتبرى والمستشار الديني للملك شارل الأول، قاوم جماعة البيورتان، فكان ضالماً في نشوب الحرب الاهلية، حوكم بتهمة الخيانة العظمى وأُعدم «المراجع».

السياسية؛ لأن إصلاحاته السياسية يوجهها مذهبها الدينى، وإصلاحاته الدينية يوجهها إلى حد أقل اعتباراته السياسية. (إن إصلاحاته السياسية أُرسيت بدون شك من أجل حرية مسيحية، لكن هناك أيضاً الحرية المدنية، والتي هى استقلال الحرية المسيحية والتي تجازف بها من بين أشياء أخرى كنيسة معترف بها رسمياً. ومن جهة الحرية المدنية، فإن الكنيسة المعترف بها رسمياً تشبه نبيلًا يحمل لقبًا تشريفياً؛ لأن كليهما يقدم صنوفًا من التفضيل والامتياز على أساس غير الجدارة والاستحقاق، وكليهما يحدد الوصول إلى المكانة عن طريق أولئك الذين لا تكون دعواهم سوى الجدارة والاستحقاق). إن نظريته عن المسيحية، وبصفة خاصة نظريته عن الحرية المسيحية هى التى تقدم العلة النهائية، والغرض النهائى للدستور المختلط، وبالتالي لصورته. إن الحرية هى هدف الحياة السياسية دون نظر إلى ما إذا كانت هى الهدف المسلم به لأغلبية شعب معين. حقًا لقد عرف ميلتون أنه فى عام ١٦٦٠ بدا «الجمهور المتهور» «مجنونًا» من أجل استعادة الملكية ببهارجها وديانتها المعادية للحرية، وأن الكثيرين ممن دعموا قضية الحرية ذات يوم أصبحوا «مرتدين متعصبين» لكنه ليس عدلاً، أو لا معقولاً أن أصواتهم «ضد الغاية الأساسية للحكومة تستعبد العدد الأقل الذى سيكون حراً». إنه من الأفضل والأكثر عدلاً لو أن الأغلبية «القادرة، والتي تستحق» أجبرت الجمهور الغفير، إذا كان الأمر ضرورياً بالقوة المسلحة - لو كان ذلك ضرورياً - «لكى تحافظ... على حريتها...» (٢٩).

إن فكرة ميلتون عن الحرية معقدة، وليس السبب أنه يقسمها فى العادة إلى جزأين هما: الحرية الروحية (أو المسيحية)، والحرية المدنية، لكنه فى موضع ما فى كتابه «دفاع ثان» يضيف حرية ثالثة؛ وهى الحرية الأهلية، أو الحرية الخاصة، ويشير إلى كتابه «أوروباجتيا» من حيث إنه المكان الذى لا يعالج فيه الحرية المدنية، وإنما هذه الحرية المحلية. إن فكرته عن الحرية معقدة؛ لأن هذا يتناسب مع صعوبات الموضوعات. إنها لا تُرد فى عمله فى موضع ما إلى عبارة بسيطة، ولا شىء مما كتبه يصلح لبحث فى الموضوع. إن كتابه «أوروباجتيا» هو الأكثر قرباً إليها، ولكن هذا

الكتاب لا يعالج بدون شك سوى جانب واحد من الحرية. وكما يقول فى كتابه «دفاع ثان..» هناك أولاً حرية بمعنى وسيلة لغاية، أى الفضيلة: «لكى تكون الفضيلة وتزداد، فإن الشئ الأكثر امتيازاً هو الحرية». بيد أنه ينبه كرومويل فى العبارة التى تليها إلى أن «يضع شروطاً أفضل لتربية الشباب وأخلاقهم»^(٣٠)، وهى عبارة تكفى فى ذاتها لأن تذكرنا بشئ نتعلمه من كتاب «أوروباجتيا» أيضاً؛ وهو أن الدولة الحرة ليست مجتمعاً متكثراً. إننا نعرف مثلاً أنها لا تتسامح مع «الديانة البابوية، والخرافة العلنية»، ولكنها تتسامح فقط مع «الاختلافات المتقاربة، أو بالأحرى اللا اختلاف». إن مواطن الدولة الحرة يؤكد أن الحرية ستصبح فاضلة، لكنه يؤكد أن الحرية سوف تحدد الفضيلة بأى طريقة تروقه.

وهناك ثانياً حرية بالمعنى السلبي للتحرر من الحكومة. إن الدولة الحرة لا تمارس سلطة فى المسائل الكنسية، ولا تحتاج كما عرفنا إلى ترخيص المطبوعات، وهكذا فإنها تقدم حرية للصحافة. ومع ذلك، فإن الطبيعة المحدودة للحرية، قد تُرى بصورة أفضل من تلخيص ميلتون لحجة كتابه «أوروباجتيا» فى كتابه «دفاع ثان». «لقد كتبت أخيراً على غرار حديث منتظم؛ أى كتاب «أوروباجتيا»، عن حرية الطباعة، موضحاً أن تحديد ما هو صحيح، وما هو زائف، وتحديد ما ينبغى أن يُنشر وما ينبغى أن يُمنع، قد لا يكون فى أيدى القلة التى قد يُعهد إليها فحص الكتب، أعنى أشخاصاً بدون تعليم، وذوى حكم ساذج، وعن طريق إذنبهم ورضاهم، لا يجد شخصاً مشقة فى أن ينشر أى شئ يفوق الفهم الساذج»^(٣١). إن «أولئك الذين يميلون إلى حرية البحث والتقصي» يمتلكون الحرية لأن يتواصلوا «بدون الفحص الخاص لأى مراقب ذى سلطة»، لكنهم يعرضون أنفسهم للخطر فقط. إن تمييز ميلتون هو التمييز الذى قام به القانون العام مؤخراً؛ حيث تعنى حرية الصحافة قدرتها على أن تنشر دون إجبار مسبق، «ولا تكمن فى تحررها من اللوم والتوبيخ على مواد إجرامية عندما تُنشر»^(٣٢). وأخيراً يعد المجلس العام بسبب مدى السلطات التى يمارسها على المستوى المحلى بأن يقيد حكمه غالباً بمنطقة الشئون

الخارجية. وهذه الحرية السلبية تتفق على الأقل مع الحرية المسيحية ويمكن أيضا أن تتطلبها تلك الحرية التي يعرفها ميلتون من جهة بأنها الانطلاق بوساطة المسيح(*) «من حكم القانون ومن حكم الناس». وما يعنيه ذلك يمكن أن يفهم بصورة أفضل من العبارة التالية في كتاب «رسالة السلطة المدنية في القضايا الكنسية» الذي كُتب عام ١٦٥٩:

«تختلف حالة الدين في ظل الكتاب المقدس إلى حد كبير عما هي عليه في ظل القانون: عندئذ كانت هناك حالة القسوة، والطفولة، والعبودية، والأعمال التي لا تكون القوة غير مناسبة لها جميعاً؛ أما الآن فهناك حالة النعمة، والرجولة، والحرية، والإيمان؛ التي ينتمى إليها كلها، الإرادة، والعقل، لا القوة. لقد كُتب القانون حينذاك على ألواح من الحجارة، ويجب أن يؤدي وفقاً لما هو مكتوب، طوعاً، أو كرهاً؛ أما الإنجيل، عهدنا الجديد، فيجب ألا يُفسر إلا عن طريق الإحساس بالمحبة والاعتناء الداخلي إن القانون لا يمتلك حكومة متميزة، أو حكماً للكنيسة والدولة، لكن الكهنة ومساعدتهم يحكمون في كل القضايا، ليست القضايا الكنسية فقط، وإنما القضايا المدنية أيضاً... التي تُحرم على كل كهنة الكنيسة في ظل الإنجيل...» (٣٣).

تفيد هذه الفقرة في تقديم الحرية بمعناها السامي.

ربما يعتقد الناس أنهم أحرار، وربما يتباهون بأنهم كذلك، وربما يكونون أحراراً بالفعل بالمعنى السلبي، غير أنهم قد لا يزالون عبيداً. إنهم قد يكونون كذلك، أعني عبيداً في الجهة الحاسمة التي تخص عدم قدرتهم على أن يستخدموا،

(*) ربما كانت هذه إشارة إلى قول القديس بولس «لى اشتها أن أنطلق وأكون مع المسيح» «المراجع».

بصورة ملائمة الحرية السلبية التى تُعطى لهم، وهم عبيد إذا جهلوا الصواب والخطأ، أو إذا اعتقدوا أن القوة تتمثل فى العنف، أو أن الكرامة تتمثل فى «الزهو، والغطرسة أو الكبرياء». إنهم عبيد إذا «أضعفهم الترف»؛ أى إذا حكمتهم شهواتهم، ولم يحكمهم عقلهم، وباختصار إذا لم يكونوا كما يوضح ميلتون بكثرة فى كتابه «دفاع ثان..» سادة أنفسهم. إن التحرر من القانون لا يكفى. «إذا لم تكن حرّيتك من هذا النوع الذى لا يمكن الحصول عليه، ولا التخلّى عنه عن طريق الأسلحة، وهذه هى وحدها الحرية التى تصدر عن الورع، والعدالة، والعفة، وباختصار، من الفضيلة الحقيقية تضرب بجذورها العميقة والوثيقة فى ذهنك؛ إذ إنك قد تكون على يقين، أنه لا يوجد شخص ناقص يحرّمك حتى بدون أسلحة بما تتباهى بأنك قد حصلت عليه بقوة السلاح»^(٣٤). إن الحرية لا يمكن أن تُكتسب، ولا يمكن أن تُفقد عن طريق قوة السلاح، والحرية التى تعتمد عليها كل الحريات الأخرى هى الحرية المسيحية بالمعنى الكامل للفظ. وهذه هى الحرية التى لا يعرفها إلا الإنسان الحر بصورة حقيقية، وهذه الحرية هى غاية الحياة السياسية وهدفها.

لا تصبح هذه الحرية ممكنة إلا عن طريق المسيح؛ لأن المسيح هو الذى غير وضع الإنسان من «الوضع القانونى إلى الوضع الإنجيلى»، من حالة «العبودية لله»، والعبودية لقانون الله إلى حالة يُسمح فيها للإنسان بأن يمارس مقدرة عقلية لا يشترك فيها إلا مع الله. حقاً إن هذه حرية «لخدمة الله»، بيد أنها حرية لخدمة الله «تبعاً لأفضل نور غرسه فى (المرء) لهذا الغرض»^(٣٥)، وما يعنيه ذلك فى واقع الأمر، هو حرية البحث عن الحقيقة، ولقد جاءت الحقيقة إلى العالم مع المسيح^(*)، «وكانت شكلاً كاملاً، أكثر بهاء وروعة للنظر إليه وملاحظته»، بيد أنها تبددت وانتشرت فى ألف قطعة. وتكمن حرية الإنسان فى البحث عن هذه القطع، والبحث عما لا يمكن

(*) إشارة إلى قول السيد المسيح «أتيت إلى هذا العالم لأشهد للحق، كل من هو من الحق يسمع صوتى» إنجيل يوحنا الإصحاح الثامن عشر: ٣٧ «(المراجع).

معرفته عن طريق ما هو معروف، وليست حرية الإنسان فحسب هي التى تكمن فى هذه الحياة الخاصة بالبحث عن الحقيقة، وإنما أيضاً كرامة، أو فضيلة الإنسان. لأن الله يوجه مساعيه فى كل الأشياء «ليس إلى سرعة التصديق الكسولة، وإنما إلى اجتهاد مستمر، وإلى بحث لا يكل عن الحقيقة...»^(٣٦). ولكى تكون الحرية المسيحية فعلية، لابد أن نبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس، أى أن الروح القدس يوجه الباحث، والبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس الذى يوجهه الروح القدس، «الذى لا يستطيع أى إنسان أن يعرفه باستمرار على أنه بداخله»^(٣٧) هو البحث عن الحقيقة داخل حدود واسعة جداً. إنه أشبه بالبحث عن الحقيقة داخل نطاق بغير حدود على الإطلاق.

والقول بأن الأمر هكذا يبدو من الاعتبار التالى: كيف يحكم المسيحى على قوة العقل الذى لا يعينه شىء، هو أمر يعتمد إلى حد ما على ما ينظر إليه على أنه نتائج الوقوع فى الخطيئة، أى على عصيان الإنسان الأول لله. لقد فقد الإنسان بالفعل كما يرى ميلتون الفردوس عن طريق خطيئته، غير أن اكتساب معرفة الخير والشر رفع الإنسان فوق مستوى وجوده السابق إلى حد أنه أصبح أكثر شبهاً بالله. (*) ولا يذكرنا وصف ميلتون الشعرى للطرد من جنة عدن بمنظر الألم والحسرة الذى تصوره لوحة مازاتشو^{(**) مثلاً}

لقد ذرفوا دموعاً طبيعية، لكنهم مسحوها فى الحال،
والعالم كله أمامهم ليختاروا
مكان مستقرهم وراحتهم، والعناية الإلهية مرشدهم.

(*) تستمر قصة السقوط بعد أن أكل الإنسان من شجرة المعرفة، لتخبرنا أن الله قال هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر». سفر التكوين «الإصحاح الثالث: ١ - ١٩ المراجع».

(**) مازاتشو Masaccio (١٤٠١ - ١٤٢٨) رسام إيطالى يعتبر من أبرز الفنانين فى عصر النهضة من آثاره «العذراء والطفل» و«طرد الإنسان من جنة عدن» (المراجع).

ومتضافرين بخطوات تائهة وبطيئة،
يشقون طريقهم الوحيد إلى عدن^(٣٨).

وقد استعيدت اللجنة مع مجيء المسيح، والانعتاق من شريعة موسى، ولكنها ليست جنة عدن، لأن تلك الحالة الأصلية للبراءة فُقدت بصورة لا تُرد. والإنسان يعرف الآن الخير والشر، وفضلاً عن ذلك عرف العالم سقراط «أحكم الناس»، وحتى المسيح، الذي رفض عرض الشيطان الخاص بمملكة أثينا الأرضية في أقصى قوتها العقلية، عرف الجمال العقلي الكلاسيكي عند القدماء. لقد رفضه لأنه ليس «حكمة حقيقية»، ولكن لأنه «لم يُقام على شىء صلب وراسخ»، فهو مجرد تخمين أو وهم. ومن الممكن تمييز حياة الإنسان الحر، الذي يبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس ويوجهه الروح القدس بصورة حقيقية عن حياة الفيلسوف الوثني عند القدماء، غير أن ذلك ليس أمراً سهلاً؛ ليس لأن تساؤلات كثيرة مفتوحة لهذا الفيلسوف، ومغلقة بالنسبة لميلتون. إنه يقول إنه بدون حرية الفحص والتمحيص «لكل مذهب»، وحرية التفكير فيه والكتابة عنه «وفقاً لإيمان الفرد واقتناعه»، «يبقى الناس مستعبدين، ليس بالفعل من حيث إنهم كانوا يخضعون فيما مضى للقانون الإلهي، ولكن مما هو أسوأ من الكل، كانوا يخضعون لقانون الإنسان، أو إذا تحدثنا بصورة أكثر صدقاً كانوا يخضعون لطغيان بربرى»^(٣٩). ولم يقر كثير من المفكرين الوثنيين حياة العقل بتقدير كبير. ترى ما هو «أكثر بهجة؛ وما هو أكثر سعادة من مؤتمرات أشخاص متعلمين مرموقين - مثل أفلاطون الإلهي - يقال إنها عُقدت باستمرار تحت شجرة الدُّلب أو الصنار الشهيرة»^(٤٠) إن السعادة تكمن بالنسبة لهذا المسيحي في الصداقة، وتكمن الصداقة في البحث عن الحقيقة. ومن واجب الدولة الحرة أن تنمي هذا البحث؛ لأن الدولة الحرة هي «مكان للحرية الفلسفية»، كما كان يُعتقد أن إنجلترا كانت هكذا ذات مرة. إن غرض الحياة السياسية التي تحدد صورة الحياة السياسية يوجد خارج، أو وراء الحياة السياسية.

إن الدولة الحرة تمجّد تعقب المعرفة، وتعلم مواطنيها بطريقة تجعلهم مهيين لتعقب المعرفة، وممارسة الحرية التي أعطاهم المسيح. إن الدولة الحرة لا تقوم على مؤسسات معينة فحسب، بل على الأشخاص الذين يحكمون أنفسهم؛ أى الأشخاص الذين يتعلمون حكم أنفسهم. ولم يقل لنا ميلتون كم عدد الأشخاص الذين سيتعلمون أن يحكموا أنفسهم، وأن يكونوا أحراراً بحق، على الرغم من أنه يريد أن يكون لدى كل إنسان حق المحاولة.

هوامش

1. Of Reformation in England, The Complete Works of John Milton, ed. F. A. Patterson (New York: Columbia University Press, 1931-38), III. i, 63. Cited hereafter as Works. Spelling has been modernized throughout.
2. Ibid.
3. The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth, Works. VI, 125.
4. Works, VIII, 3-5, 151.
5. Defense of the English People, Works. VII, 393, 75.
6. Works, VIII, 239.
7. The Tenure of Kings and Magistrates, Works, V, 14.
8. Ibid., p. 18.
9. Ready and Easy Way, Works, VI, 120, 122.
10. Second Defense, Works. VIII, 235.
11. Ready and Easy Way, Works, VI, 120.
12. Defense of the English People, Works, VII, 393.
13. Ready and Easy Way, Works, VI, 125-26, 144.
14. Ibid., p. 130.
15. Ibid., p. 131. Milton is not specific concerning the method of election of local officials, but it appears that here, too, it is the "nobility and chief gentry" who are to exercise effective power. Ibid., p. 144.
16. "Now is the opportunity, now the very season wherein we may obtain a free commonwealth and establish it forever in the land." ibid., p. 125.
17. Ibid., p. 131.
18. Second Defense, Works, VIII, 237.
19. Ready and Easy Way, Works, VI. 132, 144.

20. Ibid., p. 119.
21. Eikonoklastes, Works, V, 132.
22. Aristotle Politics 1294^h 3-8.
23. Second Defense, Works, VIII, 153-55.
24. Ready and Easy Way, Works, VI. 130.
25. Of Reformation in England, Works. III, i, 48-49, 54.
26. Second Defense, Works, VIII, 235, Italics supplied.
27. Works, VI, 2.
28. Ready and Easy Way, Works, VI, 142.
29. Ibid., pp. 140-41.
30. Works, VIII, 237.
31. Ibid., pp. 133-35.
32. Blackstone, Commentaries, IV. xi. 13.
33. Works, VI, 25.
34. Second Defense, Works. VIII, 237-41.
35. Ready and Easy Way, Works, VI, 141.
36. Christian Doctrine, Works, XIV, 9.
37. Treatise of Civil Power, Works, VI. 6.
38. Paradise Lost, XII.
39. Christian Doctrine, Works, XIV, p.. 11-13.
40. Seventh Prolusion, Works, XII, 263-65.

قراءات

- A. Milton, John. The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth.
 Milton, John. A Second Defense of the People of England.
 Milton, John. Areopagitica.
- B. Milton, John. Of Reformation in England.
 Milton, John. Of Education.
 Milton, John. The Tenure of Kings and Magistrates.
 Milton, John. A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes.

بندكت إسبينوزا

(١٦٣٢ - ١٦٧٧)

إسبينوزا B. Spinoza هو الفيلسوف الأول الذى كتب دفاعاً منظماً عن الديمقراطية؛ ويبدو ذلك فى كتابه «رسالة فى اللاهوت والسياسة» الذى نُشر عام ١٦٧٠. (*) ويظهر الدفاع بوصفه نتيجة ضرورية لموقف إسبينوزا الميتافيزيقى، ورفضه الواضح الجلى للفلسفة السياسية التقليدية. والبيان الأكثر تفصيلاً للأسس الميتافيزيقية للتفكير السياسى عنده متضمن فى كتابه «الأخلاق» الذى هو العمل الأساسى لإسبينوزا، وهو دراسة للبناء الأساسى للحقيقة الواقعية، أو الجوهر، وبالتالي، فهو دراسة للعلاقة بين الوجود البشرى والنظام الأبدى. ويظهر رفض إسبينوزا للفلسفة السياسية التقليدية بصورة أكثر جلاء فى الصفحات الافتتاحية من كتابه «الرسالة السياسية» (***) التى قادت إلى أن يحل ما ينظر إليه على أنه التصورات الخيالية وعديمة الفائدة للفلاسفة التقليديين، نقول يحل محلها تحليلات واقعية، وعملية لحياة سياسية تميز بها رجال من أمثال ماكيافلى بوجه خاص.

تحتفظ ميتافيزيقا إسبينوزا العلمية إلى حد ما، بذلك الجانب من التراث السياسى الكلاسيكى الذى تبعاً له يكمن النظام الأزلى أساساً تحت النظام البشرى وينظمه. ويصبح النظام الأزلى وفقاً للفهم الكلاسيكى فى المتناول عن طريق تحليل هذا النظام البشرى. غير أن تحليل إسبينوزا الذى يتطابق مع قبوله إجراءات علمية حديثة، يستلزم إهمالاً أولياً للنظام البشرى حتى يصبح النظام الأزلى مرئياً. تحاول ملاحظة الظواهر السياسية، من حيث إنها تتميز عن النظام أن تستبعد تشويه المنظور

(*) لم يكمل إسبينوزا كتابه «الرسالة السياسية» فنشرت كما هى بعد وفاته «المراجع».

(**) ترجمها الى العربية الدكتور حسن حنفي وأصدرتها الهيئة المصرية العامة للتأليف

والنشر عام ١٩٩١ «المراجع».

البشرى لأن الظواهر السياسية تُسجل، وتُحلل بدقة مثل ظواهر أى علم آخر. وبالتالي فإن النظام البشرى «يُستنبط» من النظام الأزلى الذى يتم الكشف عنه علمياً.

قد نفترض أن العنصر «الكلاسيكى» فى تفكير إسبينوزا هو تعديل من وجهة النظر الرواقية عن شطط ما فى التعليم السقراطى لأن إسبينوزا أدرك الحاجة إلى تحسين النظام البشرى على هدى رؤيتنا للنظام الأزلى وأن ذلك ممكن، غير أنه ربط هذا الإدراك بتصور رواقى عن العلاقة بين الفيلسوف والأزل. ويؤدى هذا إلى ربط دقيق بين «الفاعلية» السقراطية، و«السلبية» الرواقية. إن الإنجاز الفلسفى يأتى من تأمل النظام الأزلى الذى لا يكون الإنسان سوى جزء منه، وعن طريقه تكون اهتماماته الاجتماعية والسياسية إغراءات وهمية من الهدوء. غير أن الهدوء يعتمد على البناء الناجح من جديد للنظام السياسى والاجتماعى، أو النظام البشرى.

يظهر تأثير الرواقين فى إسبينوزا فى تعريفه «الميتافيزيقى» للحرية التى تبدو متفقة مع مذهبه فى الجبرية أنها تعين الصورة العليا للفاعلية بأنها إذعان واستسلام سلبي فى نتائج النظام الأزلى. وعلى الرغم من أن إسبينوزا يحافظ بحق على الفاعلية السقراطية التى سبق ذكرها فى المجال السياسى، فإنه يحولها من فاعلية النبلاء إلى فاعلية العلماء، أو فاعلية السياسيين الذين تأثروا بصورة حاسمة بفهم علمى للشئون السياسية. لقد حل السياسى العلمى فى المجال العلمى مع تغيير مناظر فى التعليم السياسى العلمى محل الشخص النبيل الذى يصغى إلى الفيلسوف. وتتصور الحرية فى المجال العلمى بأنها التعبير العقلى عن القوة البشرية. غير أن القوة البشرية يتم تفسيرها عن طريق تصور عام للقوة، أعنى تصوراً مشتركاً بالنسبة لكل شىء موجود. ويجعل التصور المشترك للقوة منهجاً للدراسة يكون مشتركاً بالنسبة لكل الأشياء أمراً ممكناً. ويُنتج ربط تصور القوة، ومنهج الدراسة بدوره الميتافيزيقا العلمية التى ترمى إلى تفسير المبادئ الأساسية للواقع؛ أعنى المبادئ المشتركة بالنسبة لكل جانب من جوانب الواقع، سواء أكان إنسانياً أم أزلياً.

تعمل الميتافيزيقا الجديدة، أو العلمية على تغيير التعليم السياسى العملى؛ لأنها تبدأ من تصور جديد للطبيعة البشرية، وعند تجاهل المنظور البشرى «الخالص»، تفسر الميتافيزيقا العلمية الإنسان عن طريق ألفاظ مشتركة بالنسبة لما هو بشرى، وما هو غير بشرى. إن الواقعية العلمية تعرف مواضعها أو اتجاهاتها عن طريق ما هو عام؛ أى عن طريق ما يسميه الفلاسفة التقليديون بالأساس، وهى تفعل ذلك؛ لأن هذه العناصر المشتركة قد تسود وتسيطر عن طريق منهجها الكلى، أى أن التصور الجديد يعلن وعداً بنجاح فى الورطات السياسية ليس متاحاً لرؤية الفلاسفة التقليديين التى تم تبجيلها وتعظيمها بإفراط. إن سيادة القوة السيادة العظيمة تسير بطريقة واحدة فى الميدان البشرى، والميدان اللابشرى. إن إسبينوزا تلميذ لماكيافللى؛ الذى علّمنا أن الصدفة Fortuna(*) يمكن أن يسيطر عليها الأشخاص الأقوياء، وعلى الرغم من هذا قد تتغير طبيعة الإنسان (ربما الطبيعة نفسها) عن طريق تطوير منهج فعال.

يؤكد كل من إسبينوزا وماكيافللى نيتهما فى تقديم طريقة جديدة مفيدة؛ لأنها قوية، وقوية لأنها تقدم فهماً للناس كما هم، وليس كما يرغب المرء فى أن يكونوا. وبتجريد الإنسان من تخيلاته وأوهامه؛ أى عن طريق البدء بالإنسان من حيث إنه كذلك فى تجرد وجوده الطبيعى، تكون الطريقة الجديدة أدنى من الطريقة القديمة (أعنى الطريقة الكلاسيكية، واليهودية - المسيحية) التى «ضلت طريقها» عن طريق طموحها إلى ما هو أعلى وأسمى بدرجة كبيرة. ولا يمكن أن تُكتسب صنوف السمو أو العلو، أو الحرية والفضيلة التى تقوم على التحكم فى الطبيعة عن طريق القوة البشرية، إلا عن طريق البداية الأدنى بصورة مناسبة. وتصور هذه البداية بدورها حلول الغاية الجديدة محل الغاية القديمة. إن الغاية الجديدة أو الدنيا تتعرف على طبيعة الإنسان الوضيعة التى ترجع إلى هيمنة الانفعال على العقل. إننا لكى

(*) الحظ قوة غامضة عند ماكيافللى تتحكم فى نصف أحوال العالم، أما النصف الآخر فنجد للإرادة البشرية مكان الصدارة فيه. (المراجع).

نصل إلى الغايات العليا لابد أن يقوم العقل بتنظيم الانفعال. ويمكن تنظيم الانفعال بصورة أفضل عن طريق استدعاء الانفعالات الأخرى، أى أنه لا يمكن تنظيم الإنسان باختصار إلا عن طريق تلك العناصر المشتركة بين كل الناس. إن تنظيم الإنسان يقوم أساساً على موافقة أولئك الذين يجب تنظيمهم. ويؤدى بنا التصور العلمى للقوة، والمنهج الكلى للتحليل عن طريق تصور جديد للإنسان إلى رفض للأرستقراطية الكلاسيكية لصالح الديمقراطية.

إن العقل الذى يتحرر من الانفعال هو العلم. ويتضمن هذا التحرر تغييراً فى التصور الكلاسيكى للعقل. وتتحول السلبية الرواقية إلى سيادة نشطة وفعالة تقوم على فهم الجوهر. وهكذا يدخل الإنسان فى صراع مع الدين التقليدى أيضاً. لأن الدين ينصح بتنازل واستسلام للنظام الأزلى عن طريق توسط طاعة كلمة الله الموحى بها. ولقد واصل كل من هوبز وإسبينوزا بطريقة مماثلة المحاولة الأولى التى قام بها ماكيافللى لتحرير العقل من الديانة التقليدية فى ميدان السياسة، فقد حاول كل منهما أن يعدل دعاوى الدين عن طريق تفسير جذرى جديد للكتاب المقدس.

ولقد حافظ إسبينوزا على إعجاب هوبز (وديكارت) بالرياضيات بوصفها نموذجاً للعقل الجديد الذى عن طريقه تحل إرادة القوة المنظمة بصورة علمية محل اليوتوبيات الزائفة. وعند تطبيق التحليل «الرياضى» على النظام البشرى يحلل إسبينوزا هذا النظام إلى ذراته الفردية على نحو تكون فيه الطبيعة البشرية سابقة على ما هو اجتماعى. وبالتالي فإن حالة الطبيعة بالنسبة لكل من هوبز وإسبينوزا تتميز، عن طريق أسبقية الفرد؛ أعنى وجود كثرة من الأفراد، كل فرد يناضل لكى يوجد بقدر ما تسمح به قوته وذلك هو المعطى datum الأول. وينشأ المجتمع عندما يدرك الإنسان، أى الفرد العاقل، مزايا الاتحاد؛ أى أنه يدرك أن المجتمع، أو الوسيلة التى يصنعها الإنسان لإشباع الرغبات هى بوجه عام زيادة فعالة لقوته الفردية.

ومع ذلك هناك اختلاف جوهرى بين فكر هوبز وفكر إسبينوزا يتم تفسيره من جهة على الأقل عن طريق الاختلاف فى توجههما الميتافيزيقى. فهوبز يستمر فى

متابعة التراث المادى. فالنظام العقلى على الرغم من أنه ليس مخترعاً عن طريق الإنسان هو تأويل بشرى لتتابع أو نموذج الحركات. ويبدأ التفسير العلمى لهذا التأويل بتعريفات الحركات الأولية، وتعريفات قوانين الفكر التى ترتبط بها هذه التعريفات، ويُستنبط هذا التفسير من هذه التعريفات. بيد أن الإنسان هو، فى حقيقة الأمر نوع من الحركة التى تختلف فى بنائها الداخلى عن الأنواع الأخرى من الحركة. إن الإنسان من حيث إنه المؤول للحركة، لا يُفسر تمامًا عن طريق حركات ليست بشرية. إن أهمية الإنسان فى الميدان السياسى تبينها الواقعة التى تقول إن هوبز يعنى «بالحق الطبيعى» حقاً بشرياً بصورة أساسية. ولأن النظام متعلق بتقرير الفرد لأن يقبل تعريفات مشتركة، فإن الاستقلال الذاتى الحاسم للفرد لا يمكن أن يتحول تمامًا على الإطلاق إلى أمن المجتمع.

إن حاجة الفرد إلى المحافظة على ذاته أكثر بدائية، فيما يرى هوبز من حالة المجتمع، والفلسفة، والدين. ولذلك تبقى المحافظة على الذات حتى داخل المجتمع فى صورة مشتركة بالنسبة لكل الأفراد فى حالة الطبيعة. لكن عند إسبينوزا، وهو هنا يتفق مع التراث الرواقى يسبق النظام الأزلوى وجود الفرد، ويكون مستقلاً عنه، أو يسبق قرارات الفرد. وعند إسبينوزا أنه لا معنى للقول بأن الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسى هو الذى يخلق النظام، أو يخلق ظروف السلطة كما هى الحال عند هوبز فى جانب من فلسفته على الأقل، بل إن المجتمع هو بالأحرى شرط لظهور الفلسفة، أو شرط لاكتشاف النظام. وهكذا، فإن الفلسفة، وليس الانفعال المستقل ذاتياً المشترك بين جميع الأفراد هى عند إسبينوزا، الحماية الأكثر قوة لمحافظة المرء على ذاته.

ولما كان هوبز يحافظ فى المجتمع على الاستقلال الذاتى الجذرى للفرد الذى يتعارض نضاله الحاد والعنيف لكى يوجد مع نجاحه فى أن يفعل ذلك، فإنه من الضرورى أن تتوازن هذه الكثرة التى لا تُمحى عن طريق حكومة مركزية قوية. ومن هنا كان هوبز ملكياً من أجل الفرد؛ لأن الملك يستطيع أن يقدم بصورة أفضل

من الأفراد علاجاً لما يكون أساساً لخوفهم المشترك. وفضلاً عن ذلك، فإن الاستقلال الذاتى الطبيعى يعنى أن الأفراد متساوون تماماً. وتتم المحافظة على هذه المساواة بصورة أفضل فى المجتمع الذى يكون متجانساً بقدر المستطاع، أعنى المجتمع الذى يُقيد فيه الصراع الحزبى، إن لم يُستبعد تماماً. إن الملك رمز لمساواة الوحدات الاجتماعية من حيث إنه يقوم بتوحيد إرادتهم الاجتماعية. إن إرادته الواحدة والتي لا تنقسم هى انعكاس لإرادة كل فرد من الرعية من حيث أنه مساوٍ لغيره ولذلك، فإن الملكية هى الأكثر أماناً، وهى، من ثم، أفضل أنظمة الحكم.

ويتصور إسبينوزا من ناحية أخرى الأفراد على أنهم يمثلون من وجهة النظر البشرية، مفاصل النظام الأزلّى فى ترتيب هرمى بين الأجزاء والكيّيات. ومن ثم يستطيع أن يقبل الاختلافات الطبيعية فى الأفراد (من حيث إنها تتميز عن الاختلافات الاتفاقية) من حيث إنها أساسية من الناحية السياسية. إن الطابع الذى لا يُمحى لهذه الاختلافات الطبيعية يحتم باستمرار تنوعاً بين الأنواع، والوظائف بين الناس فى المجتمع، ويحتم من ثم تنوعاً من الآراء التى لا يمكن أن تتحطم فى وحدة السلطة التى تحكم، إلا على حساب تحطيم النظام الاجتماعى ذاته. ولذلك كان إسبينوزا نصيراً للديمقراطية ومدافعاً عنها، وهى التى يجب أن يُسمح فيها للفلسفة (التى تحمى مصالح الجميع) بحرية الكلام لكى تعكس، وتشبع الاختلافات الطبيعية فى الناس. ولما كانت الديمقراطية تجسد التعليم الفلسفى الصحيح، فإنها تنظم آراء الناس عن طريق المؤسسات الدينية والسياسية، لكنها لا تصر على وحدة الرأى.

وهكذا فإن الفيلسوف هو بطبيعته الإنسان «الأعلى»؛ لأنه يحمى بصورة أفضل وأكثر قوة سلطة الأفراد من غير الفلاسفة. وحتى تتم المحافظة على الفلسفة، فإنه يجب على الفيلسوف أن يدعم الديمقراطية (التى تكون فى الواقع تجلياً لتعاليمه السياسية). وخلافاً لذلك، عندما يطغى الظن، فإن الفلسفة تتحطم عن طريق المعتقدات الجامدة، والخرافة. وبالعكس لكى تتم المحافظة على الديمقراطية فإنها

يجب أن تدعم حرية الفلسفة. إن اهتمامات الفلسفة والديمقراطية متطابقة، عندما يتم تعريفهما بصورة صحيحة.

لقد لاحظنا من قبل أن هدف تعاليم إسبينوزا السياسية أن يكون استنباطاً من تحليله للجوهر. وكما يخبرنا إسبينوزا في مؤلفه «**إصلاح العقل**»^(١). فإنه يريد أن يوجه كل العلوم إلى غاية واحدة. ولذلك فإن غاية العلم السياسى تطابق غاية العلوم الطبيعية أو الميتافيزيقية. إن المبادئ الأساسية لكل العلوم هى خصائص الجوهر، ولذلك تسير كل العلوم وفقاً للمنهج الذى تُكتشف به هذه الخصائص. ولما كان الناس أجزاء من الجوهر، ويتحددون عن طريقه، (ويسمى إسبينوزا هذه الأجزاء «بالأحوال»)، فإنه قد يتم استنباط القوانين التى تحكم سلوكهم من القوانين العامة للأجزاء الجوهرية، أو الأحوال modes.

وعن طريق مساواة «الحق» «بالقوة»، ومساواة «القوة» بنضال كل حال لى يبقى، ينكر إسبينوزا، عكس هوبز الطابع الإنسانى المميز للظواهر السياسية^(٢)، ذلك لأن وجهة النظر «الإنسانية» تؤدى كما رأينا إلى أوهام. إنه يجب علينا أن نفهم كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» بمنظور هذه الأنواع من المساواة، ذلك الكتاب الذى صيغت فيه مبادئ العلم السياسى على أساس ملاءمة (يلمح إليها إسبينوزا بصورة واضحة) للافتراض (الوهمى) الذى يرى أن للإنسان مكانة خاصة فى الكون. كما أن هذا يفسر اهتمام إسبينوزا المفصل باللاهوت فى كتاب سياسى؛ لأن الأساس التراتى للإيمان بمكانة الإنسان الخاصة، ولانتشار الأوهام غير العلمية، والمحافظة عليها هو الدين (من وجهة نظره). كما أننا نفهم من المنظور نفسه ملاحظة إسبينوزا التى تقول إن مذهب «**الرسالة السياسية**» كله ينتج من المقدمة التى تذهب إلى أن الرغبة فى المحافظة على الذات كلية بصورة ضرورية^(٣). هذه المقدمة هى العلة القصوى للنشاط الإنسانى، ولذلك فإنها تقوم فى التمثل العلمى للفلسفة السياسية بوظيفة الحد الأوسط بين الجوهر، وبنية أفضل أشكال الحكومة.

لا بد أن تسير كل العلوم مستخدمة المنهج المطبق فى الرياضيات، ومن هذه

الزاوية، يتبع إسبينوزا الحركة الجديدة فى الفلسفة كما يمثلها ديكارت. إن النتائج التى يمكن قبولها هى فقط تلك النتائج التى تُستنبط من أفكار كافية (أى واضحة ومتميزة). إن الأفكار تكون كافية عندما تعبر عن طبيعة حال ما، أو جانب من جوانب الجوهر، كما هو فى ذاته، وليس كما يبدو للإنسان. وعن طريق المماثلة مع الرياضيات، فإنه لا يمكن فهم البناء الداخلى للحال، على الرغم من أنه يمكن أن يُستنبط من خصائص البناء الأكثر عمومية للجوهر إلا من حيث إنه كذلك، أى من حيث إنه يظهر أمام ضوء فهمنا، وليس من حيث إنه يميل، أو يبدو أنه يميل تجاه غاية أو خير وراء «ماهيته» الذاتية، أو بنائه المحدد.

وهكذا يبعد إسبينوزا اللاهوت عن الفلسفة. ويجب ألا تعوق الواقعة التى تذهب إلى أن الفيلسوف نفسه مجبر على «غاية» الفهم المحاولة التى يقوم بها الفيلسوف لكى يفهم ماذا عساها أن تكون الأشياء، كما تحددها قوانين الجوهر. ولكى يكتسب الفيلسوف فهماً صحيحاً للواقع، ينبغى عليه أن ينظر إلى الأشياء كما هى، وليست كما تبدو له بسبب تأثير انفعالاته على عقله. وبدون هذا الفهم الدقيق، فإنه لا يستطيع أن يحقق تلك السيادة أو السيطرة على الواقع التى ترغب فيها انفعالاته.

إن فهم الظواهر السياسية يختلف بالتالى عن الفعل السياسى الذى يقوم على فهم صحيح. وليس هناك سبب، أو غاية، لخصائص الكرة مثلاً يجاوز الضرورة الذاتية فى فكرة الكرة، وهى أنها يجب أن توجد على نحو محدد، إذا كان لها أن توجد على الإطلاق. وينطبق الشئ نفسه على البشرية. فدراسة الإنسان، من حيث إنها فرع من الفلسفة، تسير بالطريقة نفسها مثل دراسة الكرات، والحجارة، أو الجياد. وكما يقول إسبينوزا فى كتابه «الأخلاق» «سوف أنظر إلى الأفعال الإنسانية والشهوات كما لو كانت مسألة خطوط، وخطط، وأجسام صلبة»^(٤). إن الاستنباط الرياضى ملائم لدراسة الإنسان كما هو ملائم لدراسة الحجارة. غير أن الحجارة لا تنشغل بالنشاط السياسى. إن طبيعة الإنسان العاقلة يمكن تفسيرها بطريقة علمية وطريقة غير علمية على حد سواء. وتصل الطريقة اللاعلمية إلى تطورها التام فى

المجتمع السياسى، أو فى تنظيم القوة الفردية عن طريق المشاعر الذاتية والرغبات. وهذا العنصر الذاتى نفسه مشروط عن طريق ميل الإنسان إلى أن يستنتج مماثلة زائفة بين نشاطه الغائى الخاص، وأنشطة الأشياء الطبيعية. إن الإنسان يقرأ الأغراض فى أنشطة الأشياء الطبيعية، ويطور من ثم الدين فى صورته المنحطة، وكذلك الخرافة.

تتطلب الدراسة العلمية للظواهر السياسية دراسة متأنية للدين من حيث إنه الطريقة الأكثر حسماً التى تحكم السلوك السياسى فى المجتمعات قبل عصر العلم الحديث. وعلى نحو مشابه لا بد أن يؤدى الالتجاء إلى التغير السياسى الجذرى بصورة علمية إلى تطويع الأشكال القائمة من الإيمان الدينى الذاتى. فلا بد أن يدرس الفيلسوف الانفعالات البشرية، وتعديلاتها بصورة دقيقة كما لو كانت خصائص للطقس، بيد أنه يجب عليه أيضاً أن ينظر إلى الجانب العملى للسياسة من وجهة النظر الإنسانية، أو الممكنة. وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه توجد فى كل البحوث السياسية، فإنها تهيمن على كتاب **«رسالة فى اللاهوت والسياسة»**، كما يتضح بصورة مباشرة من الواقعة التى تذهب إلى أنها تتضمن معالجة إسبينوزا الوافية للدين، الموضوع الذى لم يعرض له إلا فى كتاب **«الرسالة السياسية»** بصورة سريعة^(٥). ومن الضرورى أن نلاحظ أن هذا الاختلاف بين الباحثين يطابق الواقعة التى تقول إن بيان إسبينوزا الأكثر كمالاً لتعاليمه السياسية لا بد أن يوجد فى كتابه **«رسالة فى اللاهوت والسياسة»**؛ لأنه بالضبط جمع للاعتبارات النظرية والعملية.

وبالنسبة لهذه التعاليم ثمة مسألتان رئيسيتان مهمتان هما:

- ١- على أساس الفهم العلمى للطبيعة البشرية، ما هى صورة الدولة الأفضل؟
 - ٢- كيف يتم إقناع الناس بأن يغيروا قوانينهم الموجودة، وعاداتهم، لكى يكون المجتمع مناظراً بصورة وثيقة لنموذج الدولة الأفضل؟
- إن كتاب **«رسالة فى اللاهوت والسياسة»**، وليس كتاب **«الرسالة السياسية»**

هو الذى صُمم للإقناع وللتعليم أيضاً. فالاهتمام الرئيسى لكتاب «الرسالة السياسية» ليس فى حقيقة الأمر الدولة الأفضل فحسب، وإنما هو بالأحرى المسألة العملية الأكثر الخاصة بالصيغة الأفضل للأنواع الثلاثة الرئيسية للحكومات وهى: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية^(٦). ومن هنا كان تأكيد الأكر على القوانين الوضعية والدساتير، بالإضافة إلى الصراحة التى تخص الطابع العلمى لأهداف الفلسفة السياسية ومناهجها، نقول إن هذا التأكيد يجعله يشبه نموذج هذه الأيام لعمل نظرى فى العلم السياسى بصورة أكبر من كتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة». بيد أن إسبينوزا ليس عالماً سياسياً من طراز هذه الأيام؛ لأنه يرى أن جزءاً من مسعاه العلمى أن يحرك الناس تجاه السلوك المبرر تبريراً نظرياً. وهكذا فإن العلم النظرى بصورة كبيرة هو العمل الذى يقود الناس إلى النشاط الصحيح من الناحية النظرية.

إن كتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة» هو من وجهة نظر إسبينوزا معالجته النظرية الأكثر اكتمالاً للفلسفة السياسية، لأنه يهتم على الأقل بالقوانين الوضعية والدساتير، ويهتم بصورة أكبر بالدوافع الكلية للسلوك البشرى. وقد يقول المرء بمعنى ما مشابه إن محاوراة أفلاطون «الجمهورية» تفسر أكثر اكتمالاً لنظريته السياسية من محاورته «القوانين»؛ لأن محاوراة «القوانين» تهتم بتفاصيل التشريع أكثر مما تهتم بطبيعة النفس البشرية. بيد أن كتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة» كلى بصورة واضحة فى مقصده بصورة أقل مما تكون عليه محاوراة «الجمهورية». وبالنسبة لأغراضنا الحالية، فإن الطابع «المحلى» لرسالة إسبينوزا قد يُفسر بأنه يرجع إلى ملاءمته للتأثير الشامل فى عصره للكتاب المقدس. ولأن الناس يصدر سلوكهم من الانفعال، وليس من العقل^(٧)، فإنهم يستطيعون البدء فى بناء المعتقدات الدينية من جديد التى يقوم عليها المجتمع السياسى عن طريق تعديل للانفعالات المهيمنة عن طريق استبدال حصيف وحكيم للموضوعات التى ترضيهم وتشبعهم. وهكذا نستطيع أن نفهم المظهر الخارجى الدينى لكتاب «رسالة فى اللاهوت

والسياسة. لا يستطيع إسبينوزا أن يرفض ببساطة الكتاب المقدس دون أن يعزل نفسه عن أولئك الذين تأثر بهم. ولا بد أن تكون نقطة بداية أى استعانة عامة هى بالضرورة الموقف التاريخى المعاصر. بيد أن الأساس الذى يُنظر منه إلى الموقف التاريخى المعاصر هو نفسه يجاوز ذلك الموقف. إنه أساس الفهم الفلسفى للطبيعة. إن الفيلسوف بعبارة إسبينوزا الشهيرة، الذى يقف على هذا الأساس يرى العالم التاريخى «من منظور الأزل». وقد تُصاغ وجهة النظر نفسها على هذا النحو. الطبيعة البشرية كما يرى إسبينوزا تعمل وفقاً لمبادئ معقولة لا تتغير. وعندما يفهم المرء بدقة الموقف المعاصر، فإنه يرى أنه مغروس فى الموقف البشرى من حيث إنه كذلك. إن جذور الموقف المعاصر هى مبادئ الطبيعة البشرية التى لا تتغير عن طريق تنوع المواقف التاريخية. ويتطلب التحليل النظرى الصحيح للمجتمع المعاصر والدين تحليلاً نظرياً صحيحاً للمجتمع والدين من حيث إنه كذلك. إن الكتاب السياسى الأساسى هو «رسالة فى اللاهوت والسياسة»؛ لأنه يقوم على إدراك أن العلاقة بين الدين والسياسة ليست بالضبط عرضاً للتاريخ وإنما تنبع من طبيعة الإنسان.

وسنتقل الآن إلى نظر أكثر تحديداً فى الرسالتين السياسيتين. إن الرابطة بين العاملين رابطة سلبية، وذلك لغياب مناقشة شاملة للدين فى كتاب «الرسالة السياسية». لكن يمكن أن نستنبط تسييس إسبينوزا للدين عندما لا يُقرر بوضوح من نظريته عن الطبيعة البشرية. تتطابق الرسالتان كل منهما مع الأخرى، تماماً كما أنهما تتطابقان مع كتاب «الأخلاق». ولا نستطيع هنا أن نقرر الصورة الدقيقة لآراء إسبينوزا الدينية؛ بيد أنه واضح أنه لا يعترض على الإطلاق على حاجة الإنسان إلى الدين. وقد يتفق المرء مع القول بأن كتاب «الأخلاق» كله يكون عرض إسبينوزا لعبادة الإنسان الحرة. ويبين فى كتاباته السياسية أن هناك تمييزاً بين دين الفلاسفة والدين العام. ويخبرنا فى كتابه «الرسالة السياسية» أنه على الرغم من أنه يجب الإقرار بحرية التنوع الدينى بين الناس، فإن هذه الحرية مقيدة بإيمان خاص وعبادة خاصة. لكن عندما يناقش إسبينوزا حقوق السلطات العليا بوجه عام، وصورة

الأرستقراطية بوجه خاص، فإنه يناصر ديانة طبيعية تحددها الدولة، وبالتالي ذات شعائر عامة منتظمة. ويشدد من بداية الرسالة حتى آخرها على الخطر على الثبات العام من تنوع الطوائف والملل الدينية وأشكال العبادة. وهذا التشديد هو خاصية لمنظور إسبينوزا إلى كل جانب من جوانب التشريع السياسى، وهو نتيجة مباشرة لوجهة نظره عن الطبيعة البشرية.

وما دام الناس يندفعون إلى الفعل عن طريق العاطفة والانفعال وليس عن طريق العقل، فمن الحق أن تُشيد دولة لا تقوم فيها الحرية إلا على افتراض مسبق للعقل أو الإيمان الصحيح. إن الانفعالات الأولية هى الخوف من الألم، والأمل فى اللذة. وما دام كل إنسان لا يرغب فى شىء أكثر عمقاً من المحافظة على ذاته الخاصة، فإن النضال لزيادة اللذة، وتقليل الألم يجعل الناس أعداء بطبيعتهم الخالصة؛ أى أن الخوف والأمل قد يزيدان الانفعال الأساسى «الكراهية». وعندما يشرع الناس جميعاً فى تكوين مجتمعات من أجل حماية الوجود الفردى عن طريق سلطة جماعية، فإنهم لا يغيرون من أجل هذا السبب طبائعهم، بل يستمرون فى أن يكونوا مخلوقات ذات انفعال. إنهم يستمرون فى أن يدفعهم الخوف والأمل، ويبقى من ثم خطر الكراهية داخل المجتمع. ولهذا السبب ينصح بصورة مستمرة بالحاجة إلى المحافظة على الوحدة داخل الدولة. إن المشاركة السياسية طبيعية، غير أن إحدى وظائفها الأساسية هى أن تكبح طبيعة الإنسان العاطفية. ويتم ذلك تماماً عن طريق الاستفادة من أولية الخوف والأمل. إن مبدأ الدولة هو الرغبة فى المحافظة على الذات، وعن طريق هذه الرغبة يجب أن يُقاد الناس إلى الطاعة.

غير أن التشديد على الانفعال فى حالة الفرد والدولة معاً يطابق زعم إسبينوزا فى التشريع وفقاً للعقل، وإيمانه أن الناس لا يكونون أحراراً إلا عندما يطيعون عن طريق العقل، وليس عن طريق الخوف. إن حق الإنسان يطابق قوته، ويحدد الانفعال هذه القوة. ولأن الانفعال لا يمكن ضبطه إلا عن طريق انفعالات أخرى،

فإنه عقلى، وفى مصلحة الحرية لبناء الدولة على هذا الأساس. إن المجتمع لابد أن يصلح ظرف حالة الطبيعة التى فيها يقسم الانفعال الناس حتى إنهم لا يمتلكون فى الغالب حقاً على الإطلاق. إن الحرية هى الحياة وفقاً للعقل. ويتصور إسبينوزا - وفقاً للعنصر الكلاسيكى فى تفكيره - الدولة من حيث إنها كذلك بأنها تعبير مباشر عن النظام العقلى للكون. وبالتالي من الصواب على الأقل بمعنى مُعدل أن نطيع القانون فى المجتمع.

يوجد المجتمع نفسه من حيث إنه نتاج اتفاق عام عن طريق أفراد على أن يتنازلوا عن سلطتهم لسلطة صاحبة سيادة من أجل زيادة قوة الشخص الخاصة بالمحافظة على الذات. إن إرادة السلطة صاحبة السيادة داخل المجتمع هى فى حقيقة الأمر إرادة الفرد العاقل.. وفى المجتمع الأفضل، تتخرج إرادة الفرد فى القوانين الأفضل، أو الأكثر معقولة. وعصيان السلطة صاحبة السيادة هى مناقضة المرء لنفسه، أى أنه لا يخضع للعقل، ويناقض مصالحه الأفضل. وبسبب أنانية الإنسان وطبيعته العاطفية، فإنه إذا كان لدى كل مواطن حق لأن يعطل القوانين ويعترض عليها، فإن الدولة ستتحل بسبب المصلحة الذاتية. ولذلك فإن كل واحد منا ملزم فى كل الأشياء بالعقل الواحد للدولة، حتى عندما ننظر إلى قراراتها على أنها جائرة. إن العقل يعلمنا أن نكتسب الاستقلال الفردى عن طريق التنازل عنه لإرادة الدولة. وبالتالي فإنه يفترض بحق أن الدولة الأكثر قوة واستقلالاً تكون وفقاً لمبادئ العقل الصحيح التى تكشف عن الغاية التى تكون فى مصلحة كل الأشخاص.

ومع ذلك فإن الحاجة إلى الوحدة، لا تجعل الناس عبيداً للطغيان الملكى. ولما كان العصيان يستند إلى المصلحة الذاتية، فإنه من مصلحة السلطة صاحبة السيادة أن تخضع للعقل؛ لأن الدولة ستتجنب إحداث السخط بين الناس. إذ لا يكون لها الحق لأن تفعل ذلك، لأنها لا تمتلك السلطة لأن تفعل ذلك، طالما أن الشعب الساخط هو تهديد لقوة سلطة صاحبة السيادة. وتاماً كما أن المواطن العاقل يفهم

أن حريته تعتمد على دولة قوية ومتحدة، وأن هذه القوة والوحدة ليستا في ذواتيهما عقبة أمام حريته الخاصة في التفكير والاعتقاد، فكذا، أيضاً، تفهم السلطة صاحبة السيادة في الدولة التي تخضع للعقل على أنها تقترب خطأ عندما تسلك ضد تعاليم العقل.

لا يناقض إسبينوزا هنا تأكيدات المستمرة القائلة بأن الانفعال يحكمه الانفعال وليس العقل. ومن الصواب أن نلجأ إلى المصلحة الذاتية، وليس إلى حجة دينية، أو فلسفية. ذلك لأن الفعل الخاطئ لصاحب السيادة هو فعل يسبب دماره الخاص. ولذلك فإن السلطة صاحبة السيادة ملزمة بأن تفعل على نحو يحافظ على الخوف، والاحترام بين العامة. وعلى الرغم من أن العقد الاجتماعي لم يعد ملزماً عندما يخالف المصلحة العامة، فإن إسبينوزا يقول بوضوح إن حق التقرير عندما يفعل ذلك، فإنه لا يترك إلا للسلطة صاحبة السيادة^(٨). إن السلطة صاحبة السيادة هي التي تمتلك وحدها السلطة لأن تعرف ما هو في المصلحة العامة. ومع ذلك، فإن هذه السلطة نفسها تخضع لتحديدات الانفعال العام. إن السلطة صاحبة السيادة تؤثر في المصلحة العامة عن طريق تحويل الانفعال العام إلى فضيلة، وطاعة، ويتم ذلك عن طريق قوانين جيدة. فالقوانين الجيدة تكون في مصلحة كل مواطن؛ ولذلك فإنها تكون معقولة، ولأنها كذلك، فإن المواطنين لا يخشونها ولا يخافون منها. ولذلك فإن الدولة الأفضل تحصل على الطاعة، ليس عن طريق الخوف، وإنما عن طريق العقل. «تكون الدولة أفضل عندما تكون حياة الناس في وئام ووافق، ولا يكون هناك انتهاك للقوانين»^(٩). ويجب أن يفهم أن إسبينوزا يعنى بالعقل التدبر في مصلحة الفرد.

وبالتالي، فإن دولة إسبينوزا تحول الانفعال إلى خادم للعقل عن طريق الفهم العقلي لطبيعة الإنسان الانفعالية. والفلسفة هي السلطة العليا لكل البشر، حتى إن تعاليمها ينبغي أن توضع في صورة تناسب العقل العام، وليس من المبالغة أن نقول إن الغاية القصوى للدولة هي الفلسفة. ويخبرنا عنوان صفحة «رسالة في اللاهوت

والسياسة أن «حرية التفلسف» ضرورية للمحافظة على الورع، والسلام العام(*) . وحرية المواطن داخل الدولة الأفضل هي التجلى السياسى للحرية الفلسفية. وثمة وحدة للمواطن وصاحب السيادة داخل الدولة. وتعتمد هذه الوحدة على دساتير عقلية، تجعل الحكام وكلاء الفلاسفة تماماً كما تكون المؤسسات الوجه العام للفلسفة. وكما يقول إسبينوزا «يجب أن يُقاد الناس بدرجة يعتقدون أنهم ليسوا مقادين، وإنما يعيشون عن طريق عقلهم الخاص، وعن طريق رأيهم الحر الخاص» (١٠).

وعلى هذا الأساس يرفض إسبينوزا الملكية محبذاً الديمقراطية. فالديمقراطية تقلد حالة الطبيعة عن طريق حصر حق الحكام الأساسيين على قدر سلطتهم. فهناك اختلاف طبيعى فى حالة الطبيعة لأنواع البشرية يكون أساساً للاختلاف فى كميات القوة، وهو نفسه التعبير المرئى للتفاصيل فى بنية الجوهر. وليس لدى شخص واحد قوة تكفى لأن يحكم الدولة، والملكيات هى ملكيات مختلفة. إن اختلاف حالة الطبيعة هو بالفاظ سياسية حالة التفاوت الطبيعى بين الناس. بيد أن ذلك لا يعنى أن الشخص الواحد (قلة من الأشخاص) لديه الحق فى أن يحكم أقرانه. ولأن «الحق» يرادف «السلطة»، وسلطة أى شخص واحد تكفى لأن يحكم (تكفى لأن تحافظ على ذاتها وفقاً لمصالحها الأفضل)، فإن الخاصية ذات الدلالة من الناحية السياسية لحالة الطبيعة ليست هى تفوق شخص واحد على آخر، وإنما هى بالأحرى تنوع الأنواع.

ولا يمكن إخماد تنوع الأنواع البشرية هذا بصورة أكبر مما يمكن إخماد طابع الجوهر نفسه. ولا بد أن تنعكس رغبة الفرد فى البناء القانونى والدستورى لنظام الحكم نفسه، وإلا فإن الأفراد لن يقبلوا توحيد إرادتهم مع إرادة الدولة. ويقلد نظام

(*) العنوان هو «رسالة فى اللاهوت والسياسة» وفيه تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن فى القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها فى آن واحد» انظر الترجمة العربية ص ١٠٧ «المراجع».

الحكم الديمقراطي، أو تأليف الأنواع البشرية الذى يظل مخلصاً فى بنائه لاختلاف تلك الأنواع، حالة الطبيعة. بيد أن التقليد ليس توحداً. فقد نقول إن نظام الحكم الديمقراطى يعقلن حالة الطبيعة، أو يحقق ما هو مضمّر فى حالة الطبيعة. إذ إن تنوع الأنواع فى حالة الطبيعة يحتوى على تفاوت عقلى مضمّر يختلف عن التفاوت الحيوانى أو الفيزيائى.

ولنأخذ مثلاً بسيطاً: الشخص الذى يستطيع أن يهيمن على جيرانه عن طريق قوة بدنية فى حالة الطبيعة قد لا يستطيع أن يقاوم التهديدات التى تتعرض لها قوته وتجاوز ميدان القوة الحيوانية. إن الشخص ذا القوة البدنية الأسمى هو، فى واقع الأمر أقل قوة من الشخص ذى الذكاء الأعظم. ومع ذلك، فإنه قوى بدرجة تكفى لأن لا يحطم، فى ظروف معينة شروط بقائه هو الخاص، وإنما شروط بقاء أولئك الذين يفوقونه فى نواح أخرى. لابد أن يقوم نظام الحكم الديمقراطى العاقل بالموازنة بين القوة والذكاء حتى يحافظ على كليهما. ويتصور إسبينوزا هذا التوازن على نحو يجعل صياغته للديمقراطية تختلف إلى حد ما عن صياغة بعض الكتاب المحدثين. وكما تبين معالجته لمجال سلطة صاحب السيادة، فإنه يميل إلى أن يشدد على حرية المؤسسات وليس على حرية الأفراد. إنه يميل إلى أن يتصور المؤسسات بوصفها التجسيد العقلى لزواجر وضوابط القوة اللاعقلية للجمهور. وبالتالي تميل حرية الأفراد إلى أن تُحفظ من أجل المجال الخاص، وليس المجال العام لنظام الحكم.

عندما يقدر إسبينوزا قيمة الذكاء السياسى للجمهور، فإنه يبين أنه إذا استطاعوا أن يجعلوا أنفسهم معتدلين، ويعلقوا الحكم عندما يجهلون، فإنهم سيكونون أكثر ملاءمة لأن يحكموا من أن يُحكموا. ويقول فى مناقشته للديمقراطية فى كتابه «الرسالة السياسية» إن اسم «الديمقراطية» لا يدل على عدد الذين يدلون بأصواتهم الذين يتم اختيار الموظفين منهم، وإنما يدل بالأحرى على أن هناك قوانين تحدد بصفة خاصة الذين هم مؤهلون ومناسبون للتصويت. فى التصور الخالص

للديمقراطية يكون التشديد على المؤسسات، وليس على الأفراد. والاختلاف الأساسى بين الأرستقراطية والديمقراطية يكمن فيما يرى إسبينوزا فى هذا: فى الأرستقراطية، يخلد المجلس الحاكم النبيل نفسه عن طريق انتخاب أعضاء جدد، أما فى الديمقراطية فإن كل المواطنين مؤهلون ومناسبون لأن يدلوا بأصواتهم، ويتقلدوا وظيفة. غير أن القيود الخاصة بالسن والملكية قد تقلل عدد المواطنين فى المجلس الأعلى للديمقراطية إلى أقل مما يحتوى عليه فى مجلس الأرستقراطية.

هذا التعديل الذى هو فى ذاته تعبير عن فهم إسبينوزا المحافظ للديمقراطية هو الاختلاف الجوهرى الوحيد بين المجلسين. وعندما ينسب إسبينوزا الجهل السياسى للجمهور إلى عدم الخبرة، فإنه لا يناصر المذهب الليبرالى الفردى، وإنما يناصر بالأحرى الوظيفة التربوية للمؤسسات الحرة التى يخضع لها الأفراد (والتي تجعلهم أفراداً بحق).

وقد نلخص ارتداد إسبينوزا عن هوبز فى الملاحظة التى تذهب إلى أنه ينتقل من التعريف المفهوم بصورة عامة وشائعة للمحافظة على الذات، إلى تعريف مفهوم بصورة مراوغة للمحافظة على الذات. لقد تتبعنا هذا الانتقال فى تحليلنا للطريقة التى يحل فيها مضمون لحالة الطبيعة مفهوماً بصورة مراوغة محل تعميم مفهوماً بصورة عامة وشائعة من الصورة الأكثر وضوحاً لحالة الطبيعة. إن الانتقال يصبح متجلياً من الناحية السياسية فى رفض أى ملكية مطلقة لصالح ديمقراطية محافظة (هى أرستقراطية فى واقع الأمر). ومبدأ الديمقراطية المحافظة الذى يجسد الدلالة الفلسفية لهذا الانتقال هو حرية الفلسفة. فالفلسفة هى القوة المفهومة بصورة مراوغة للمحافظة على الذات.

ولكى نحافظ على الفلسفة حرة، أعنى قوية لابد أن نعكس فى نظام حكمنا السياسى الأنواع المختلفة للأنماط البشرية. ولأن الفلسفة هى فهم بناء الجوهر، فإنها لا يمكن أن تزدهر إذا لم تقترب من هذا البناء. ويتحقق هذا الاقتراب عن طريق ملاحظة الأنواع المختلفة من المؤسسات البشرية، والأنشطة البشرية، وبالتالي لابد

أن يسمح نظام الحكم السياسى بتنوع الآراء كما أشرنا من قبل. ومن المهم أن نتذكر أن نظام الحكم السياسى يمتلك المحافظة على الفلسفة من حيث إن ذلك خيره الأسمى. لأن ذلك ليس على الإطلاق الشئ نفسه مثلما نقول إن الخير الأسمى هو «حرية» الفرد. فالقول الأخير يتضمن نقصاً للنظام الطبيعى الذى على أساسه قد يُصنف الأفراد. ليس إسبينوزا ليبراليا حديثاً مسيحياً، وليس وجودياً لأن الحرية لا تكون ممكنة عنده إلا فى حالة وجود الفلسفة، ولذلك لا يكون حراً إلا الفيلسوف فقط، بالمعنى الكامل. ولا يعتمد المجتمع الحر بصورة مطلقة على حرية الكلام بمعنى كلام أى شخص، وإنما يعتمد على حرية الكلام الفلسفى. وهذا هو لب «المذهب المحافظ» عند إسبينوزا، ونرى ذلك بوضوح فى كتابه «رسالة فى اللاهوت والسياسة»..

وبسبب الغايات المتعددة التابعة لهذه الرسالة (الأكثر أهمية هو تحرير الفلسفة من التحكم الدينى أو الشعبى)، فإن الرؤية الواضحة التى ذكرناها سابقاً تُحجب وتُطمس باستمرار، وتحتاج إلى بيان بصورة واضحة. إن كتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة» هو عمل ثورى. ومن جهة أخرى، يريد إسبينوزا أن يقوم بإحداث تغييرات عملية دون أن يزعج نظام المجتمع. إن ثورته معدة بوصفها بديلاً لا يُسفك فيه دم لصنوف المغالاة الدموية التى أحدثها انتصار الخرافة على الدين. ولكى يحمل المرء أمة على أن تغير طرقها وأساليبها، يجب عليه أن يقدم تعاليم تكون معقولة بالنسبة لها. لقد قبل إسبينوزا التمييز التقليدى بين أقلية الفلاسفة، والكثرة الكاسحة من الجمهور اللافسفى. وقد أدت مشكلة الكلام أثناء وجود العوام، ولا نقول شيئاً بالقوة عن الفلاسفة الذين لا يزالون تحت تأثيرات عامية ودارجة، بإسبينوزا إلى أن يمارس حذراً كبيراً فى غمرة جسارته وجراته. وعلى المدى القصير لم يكن حذره فعالاً إلى حد كبير، لكن يبدو على المدى البعيد أنه كان فعالاً بصورة مذهشة، كما قد يُقدر عن طريق النظر إلى التغيير فى تأويلات إسبينوزا إبان السنوات المائة والخمسين الأخيرة.

لقد علم إسبينوزا قراءه فى رسالته «عن إصلاح العقل» أن يتحدثوا بطريقة معقولة للجمهور، وأن يكتفوا أنفسهم لمقدرة الكثرة بقدر المستطاع. ويبين فى كتابه «رسالة فى اللاهوت والسياسة» أن عامة الناس يشملون كل أولئك الذين لا يكونون على الأقل فلاسفة بالقوة؛ فإلى جانب عامة الناس يرتبط كل أولئك الذين يعانون من الانفعالات نفسها مثل عامة الناس^(١١). ويطلب إسبينوزا من الناس الذين هم من هذا النوع أن لا يقرأوا كتابه، بيد أنه من الواضح أن طلبه لا يمكن أن يكون ملزماً. إن الكتاب موجه بالتأكيد إلى قادة الجمهور لأنه عن طريق هؤلاء القادة قد يتغير الجمهور. يقول إسبينوزا معلقاً على الصورة الأدبية للكتاب المقدس إنه لكى نعلم أمة (أو البشرية) يجب على المرء «أن يكتف أسباب تعليمه وتعاريفه إلى أقصى حد لمقدرة العوام الذين يكونون القطاع الأعظم من الجنس البشرى». بيد أن ذلك هو بدقة غرض كتابه «رسالة فى اللاهوت والسياسة»: أعنى تغيير آراء البشرية عن الدين، وتعليم مذهب سياسى جديد. إن الرسالة كلها بالمعنى الأكثر عمومية، هى تكييف للفهم العادى بالتأكيد فى تلك الحالات التى تكون الكثرة أكثر اهتماماً بها.

إن الفلاسفة أحرار بالطبع فى مقدرتهم الخاصة فى أن يقوموا بالتصحیحات المطلوبة لكى يروا بصورة أكثر وضوحاً التعليم النظرى، لكنهم إذا فعلوا ذلك، فإنهم يخضعون كلامهم العام وأفعالهم لقوانين الجمهورية التى يدافع عنها التعليم النظرى. وهكذا فإنه يجب علينا أن نميز بين تلك الجوانب من كتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة» التى خُطت لإقناع العوام؛ تلك الجوانب التى تعبر عن مبادئ الجمهورية الأفضل، وتلك الجوانب التى تصف الجمهورية نفسها. ويجب علينا فى الحالة الثالثة أن لا ننسى كلمات إسبينوزا فى الفقرة المهمة التى تخص حرية الكلام والتفكير: «لا يستطيع أى شخص أن يفعل مخالفاً لأوامر السلطة صاحبة السيادة؛ بيد أن المرء قد يفكر فى كل الأشياء، ويحكم ويتكلم بالتالى شريطة أن لا يتكلم أو يفكر إلا من العقل فقط، وليس بدافع الغدر، والغضب أو الكراهية، وأن لا يحاول أن يدخل أى شىء إلى الدولة بناء على سلطة حكمه فقط»^(١٢).

ولكى ينال المرء الجمهورية الأفضل، يجب عليه أن ينقى الدين أولاً. للأسباب التى ناقشناها من قبل. وقد خُصص خمسة عشر فصلاً من الفصول العشرين لكتاب «رسالة فى اللاهوت والسياسة» لهذه المهمة. إن الحجة على هذه الفصول مركبة بصورة كبيرة حتى إننا لا نستطيع أن نلخصها هنا. وطالما أننا نفهم بوضوح أسباب تركيب هذا الموضوع، فإنه يكون لدينا المبرر، فى مقدمة لفكر إسبينوزا السياسى، فى أن نحصر أنفسنا فى تصويره البسيط، ولكن الحاسم للدين، وعلاقته بالمبادئ السياسية الصحيحة.

يقبل إسبينوزا مبدئياً لأسباب الإقناع الأصول الإلهية للكتاب المقدس. ومع ذلك، فإنه ينتقل على الطريق من بداية متعارف عليها الناس إلى نهاية غير متعارف عليها. لابد أن يُدرس الكتاب المقدس بطريقة تماثل دراسة الطبيعة. وخلافاً لموقف «ابن ميمون»، لابد أن تُستمد مبادئ تأويل الكتاب المقدس من الكتاب المقدس نفسه، ولا تُستمد من موقف فلسفى سابق. وعندما نقرب من الكتاب المقدس دون محاباة، فإننا نجد أن وجهات النظر النظرية التأملية التى ينطقها الأنبياء تشبه الآراء المتناقضة وغير الكافية لغير الفلاسفة الآخرين. إن تحليلاً علمياً للكتاب المقدس يقوم على معطيات تاريخية، ولغوية، وجغرافية أحيائية، ودراسة بالتفصيل للتناقضات الداخلية والأخطاء فى تجميع مواد الكتاب المقدس نفسها، تخلصنا من فكرة مؤداها أن للكتاب المقدس سلطة فى مسائل نظرية تأملية. بيد أن التعليم الأخلاقى للكتاب المقدس هو نفسه واحد فى كل مكان، ويُفهم بسهولة. فالأنبياء يختلفون فى مسائل نظرية تأملية، ولكنهم فى اتفاق تام فيما يخص القانون الإلهى للأخلاق. وهم فى هذه الناحية يصورون مواطنى الجمهورية الأفضل. إن القانون الإلهى، من حيث إنه التعليم الكلى الواضح للكتاب المقدس، لابد أن يكون أساس فهمنا للكتاب المقدس.

ليس للدين الحقيقى سلطة إلا على الفعل؛ والدين الذى يزعم أنه يمارس سلطة نظرية هو خرافة: «إن غاية الفلسفة ليست شيئاً سوى الحقيقة؛ أما غاية الإيمان كما

رأينا بغزارة، فهي ليست سوى الطاعة والتقوى» (١٣). ولأن «الطاعة» تعنى طاعة قانون الله، فإن مضمون الطاعة يحدده تعريف التقوى. فما هى التقوى؟ الإجابة واضحة، ومتميزة، وبسيطة، من حيث إنها تُستمد من الكتاب المقدس. أولاً: تتطلب التقوى قبولاً لعدد قليل من قضايا نظرية مثل إن هناك إلهاً قادراً موجوداً، يتوقف عليه خلاصنا. ثانياً: تكمن الفضيلة الحقيقية تماماً فى حب الله والجار. ويُعبر عن حب الله عن طريق حب المرء لجاره (وعن طريق الامتثال للأشكال العامة للعبادة). وحب المرء لجاره يعنى أن يحترم حقوقه. ولما كانت حقوقه يحددها قانون وضعى، فإن التقوى لا تتطلب فقط أن نطيع قوانين الدولة، وإنما تكمن فى هذه الطاعة.

لقد تم تفسير التعاليم الحقيقية للكتاب المقدس بحيث تصبح متحدة مع الالتزام بالقانون والوطنية. وعن طريق حصر سلطة الدين فى الأخلاق (أى القواعد الدقيقة التى تُعرف عن طريق النظام السياسى)، حرر إسبينوزا العقل من أخطار الخرافة دون أن يحطم النتائج المفيدة للإيمان. إن العقل والوحي يتفقان من جهة مضمون الأخلاق أو الدين، وأيضاً فيما يخص المعنى الذى يستقل به كل منهما عن الآخر، والمعنى الذى به يرتبطان بعضهما ببعض. إن العهد الكلى الذى يحل محل العهد الخاص بين الله واليهود (وعن طريقه تكون لدينا معرفة فطرية بالله من حيث إنه مصدر الأخلاق) هو التجلى الدينى لهذه الأفكار الفطرية التى يستنبط منها العقل مبادئ الأخلاق. وأخيراً يمد الوحي وحده الإنسان بالدليل على أن الخلاص يقوم على طاعة هذه المبادئ. ولأن مبادئ الأخلاق يتم التعبير عنها بصورة أكثر كفاية، وفقاً لحجة إسبينوزا السياسية فى قوانين نظام الحكم الأفضل، فإن الدين يقدم، فى واقع الأمر برهاناً على أن التقوى تكمن بصورة دقيقة فى طاعة النظام السياسى الصحيح، وبصورة أكثر عمومية طاعة المرء لحكومته التى تتكون بصورة مشروعة أو قانونية.

ويبرهن إسبينوزا فى الفصول الأخيرة لكتابه «رسالة فى اللاهوت والسياسة» على أن التعليم السياسى للعقل الطبيعى ينسجم مع الأخلاق الموحى بها، كما

لاحظنا الآن توا. إن العقل الطبيعي يعلمنا «القانون الطبيعي» الذي ينطبق على كل موجود متناه. وينشأ النشاط في النضال من أجل المحافظة على الذات. فالأسماك مثلاً تستمتع بالماء، وتأكل الأسماك الكبيرة منها الصغيرة طبقاً لقانون طبيعي مطلق^(*)، ببساطة، تعبيراً عن وجودها المحدد. وكما يقول إسبينوزا «تمتلك الطبيعة في ذاتها حقاً مطلقاً في كل الأشياء التي تدخل تحت سيطرتها، أى أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها»^(١٤). وهكذا فإن الفعل الخاطئ غير ممكن في حالة الطبيعة، فلا شيء يستطيع المرء أن يفعله يكون محرماً وممنوعاً؛ لأن كل الأحداث طبيعية. لا يصبح الفعل الخاطئ ممكناً إلا داخل المجتمع، مثل مخالفة القانون. إن الفعل الخاطئ هو مخالفة الرغبة الأساسية للمحافظة على الذات. أعني أن الإنسان بطبيعته، حيوان سياسى؛ لأن المجتمع السياسى ضرورى لبقاء الإنسان ولكماله. إن العقل يخلق المجتمع، وهو (أى المجتمع) الأداة التي بواسطتها يكمل العقل نفسه. وكمال العقل هو كمال الإنسان من حيث هو كذلك: أى كمال قوته. ولكى يكمل الإنسان قوته، فإنه لا يُحمل على الدخول في المجتمع فحسب، وإنما يُحمل على أن يقوم بمجهود لكى يفهم المجتمع الأفضل، ويجعله فعلياً.

من المعقول أن يعدل المرء سلوكه وفقاً للظروف. إن الناس يمتلكون تنوعاً من الطباع، ويتطلب هذا، بالإضافة إلى الواقعة التي تقول إن قلة من الناس هم فلاسفة، تكييف المجتمع الأفضل لطبيعة الأكثرية. وتكييف أساسى من هذا النوع هو إدراك أن كل الناس يدفعهم تدبرهم لصنوف الخير (أعني اللذات)، وصنوف الشر (أعني الآلام)، ولكن إدراك أن قلة تستطيع أن تقوم بهذا التدبر بصورة دقيقة. ولا يمكن المحافظة على العهد الاجتماعى الذى يقوم عليه نظام الحكم الأفضل إلا عن طريق الالتجاء إلى المصلحة الذاتية: «فكل شخص يمتلك بطبيعته الحق في أن يسلك مستخدماً المكر والحيلة، ولا يجب عليه أن يلاحظ عهوده، إلا على أمل في خير أعظم، أو في خوف من شر أعظم»^(١٥). لابد أن يبرهن إسبينوزا لكل من القلة

(*) راجع «رسالة في اللاهوت والسياسة» ترجمة د. حسن حنفي ص ٣٧٧ «المراجع».

والكثرة (إلى حد ما) على أن نظام حكمه الأفضل ضامن عظيم لصنوف الخير حتى يجعل عصيانه تناقضاً للمصلحة الذاتية.

وبناء على أولية المصلحة الذاتية يصوغ إسبينوزا تفضيله للديمقراطية. إن الدولة توجد من أجل الفرد، غير أنها من أجل الفرد حتى إنه يخضع الفردية للسلطة العامة. يقول إسبينوزا في فصل عن الأرستقراطية في كتابه «الرسالة السياسية» من الصواب أن نعامل كل المواطنين بوصفهم متساوين؛ لأن سلطة كل منهم بالنظر إلى الدولة كلها مهمة. وينطبق التصور الخاص نفسه بالمساواة على الديمقراطية. فكل فرد يتنازل عن سلطته للدولة، ولذلك فإن الديمقراطية هي «حشد جمعى من أشخاص يمتلك الحق الأسمى فى كل الأشياء التى تكون فى متناوله». ويجب على كل مواطن أن يطيع «سواء من روح حرة، أو من خوف من العقاب»^(١٦) السلطة صاحبة السيادة. وإذا اتفق كل الناس على أن ينقلوا كل سلطتهم إلى حكومة واحدة تعبر عن إرادة الجميع، فإن الكل يشاركون بالتالى فى الحكم الذاتى. ولأن الديمقراطية تشبع هذه الرغبة الطبيعية عن طريق تطابقها مع تنوع الطبائع التى تمتلك هدفًا عامًا، فإن الديمقراطية تفضل على كل أنظمة الحكم الأخرى.

من الخصائص الملفتة للنظر لديمقراطية إسبينوزا هى أنها تعطى للسلطة صاحبة السيادة الحق فى «أن تجعل القوانين الخاصة بالدين تلك القوانين التى تقررها»^(١٧). ولا يقصد إسبينوزا أن يلغى الدين. وإنما يريد بالأحرى أن يجنب خضوع الدولة «لأحكام كل شخص وانفعالاته المتنوعة...»^(١٨). وعلاوة على ذلك، عندما يُمنح الكهنة السلطة السياسية، فإنها تفسدهم، أى أنها تميل إلى إلحاق الضرر بكل من الكنيسة والدولة. لا بد أن تكون صورة الديمقراطية على نحو يوازن الحاجة إلى الانسجام العام، والثبات بتفوق الحرية الخاصة فى الكلام، والتفكير، والإيمان. وحق السلطة صاحبة السيادة فى أن تقوم بالتشريع الدينى ينتج من الحق الطبيعى للدولة فى أن تشرف على كل المسائل التى تخص المحافظة على الذات لمواطنيها. ويعبر عن هذا الحق فى صورة عقد بمقتضاه تكون السلطة صاحبة السيادة وحدها هى المسئولة عن بيان القوانين المشروعة؛ بيد أن أفعالها يجب أن تقوم بوضوح عن طريق

خطر فقدان السلطة. ويناقد إسبينوزا هذه المسألة إلى جانب العلاقة بين السياسيين والكهنة داخل تحليل للدولة اليهودية الأولى كما أسسها موسى.

ويستنبط إسبينوزا نظريات سياسية معينة من هذا التحليل. ينبغي ألا تُقلد، أو تُحاكى، الدولة اليهودية الأولى بتمامها وكمالها على الإطلاق؛ لأن العهد المطلق مع الله الذى قامت عليه لم يعد صالحاً. إن المتطلبات الجديدة التى تنتج من العهد الكلى يرمز إليها عن طريق ملاحظة إسبينوزا التى تذهب إلى أن الدستور اليهودى عديم الفائدة بالنسبة لدول ترغب فى علاقات خارجية. وقد تلخص النظرية التى تتعلم من دراسة الدولة اليهودية على النحو التالى:

١- لابد أن يكون هناك فصل بين الوظيفة الدينية والسياسية.

٢- يجب ألا ترجع المسائل النظرية التأملية إلى القانون الإلهي؛ لأن الدين يجب أن لا يكمن إلا فى الأفعال فقط.

٣- لابد أن يكون للسلطة صاحبة السيادة الحق التام فى أن تقرر ما هو قانونى ومشروع وما هو ليس كذلك.

٤- ينشأ ضرر أكثر من الخير من تغيير شكل الحكومة.

والنتيجة الثالثة مهمة بصورة تكفى لأن تستحق فصلاً بأكمله. «لا يكتسب الدين قوته مثل القانون إلا من أوامر صاحب السيادة. وليس لله مملكة خاصة بين الناس إلا من حيث إنه يحكم عن طريق حكام دنيويين»^(١٩). إن التقوى الداخلية لا يمكن أن تُشرع، أما التقوى الخارجية فإنها تتجلى فى العدالة، والمحبة. ولا يمكن أن يتصور الله بوصفه مشرعاً؛ ولا تصبح قواعده قانوناً إلا عن طريق توسط سلطة تؤسس على الوجه الصحيح، أو كما ينبغي.

وعلى الرغم من أن صاحب السيادة له سلطة لأن يشرع كما يريد من جهة الدين، فإن إسبينوزا يؤكد أن حرية الاعتقاد الدينى ضرورية لخير السلطة صاحبة السيادة نفسها. وهذا التأكيد يطابق فى واقع الأمر دفاع إسبينوزا عن حرية الكلام. فكبت التفكير مستحيل، فمن الأفضل كثيراً السماح بالمناقشة فى معظم المسائل من إجبار الناس على تكوين أحزاب سرية. ولأن الغاية الحقيقية للحكومة هى الحرية، فإنه يجب أن يكون الناس أحراراً لأن يناقشوا حتى القوانين دون حث على الفتنة

والتمرد. ولا يمكن أن تنفصل حرية مناقشة القوانين عن حرية المناقشة الدينية، وحرية المناقشة بوجه عام ضرورية لتقدم الفنون والعلوم. وتعتمد صحة الفلسفة على هذه الحرية. وهناك مساوئ للكلام الحر، غير أن المزايا أكثر أهمية. ومع ذلك يجب ألا نتغاضى عن أن هذه الحرية ليست غير مقيدة. فأولئك المواطنون الذين هم أكثر قدرة على التفكير النظرى التأملى والكلام تردعهم اعتبارات الخير الخاص والعام من مناصرة نظريات أو مذاهب تناقض القوانين والعادات العامة. وهكذا ترتبط المصلحة والعقل لكى يقدم ما توازنًا بين الحرية والقمع.. ومن ثم فإن معيار مشروعية الكلام هو القانون. ولأنه يجب المحافظة على القانون، فلا بد أن يخضع الفعل لرقابة القانون. والرقابة مباشرة وغير مباشرة اعتماداً على درجة فهم المواطن الفرد؛ أعنى على قدرته على أن يتكلم ويفكر. وما دامت القدرة مرادفة للحق، فإن الحرية وحسن التصرف يتطابقان.

تشكل الفضيلة اليهودية السياسية عنصراً واحداً فى نظام الحكم الأفضل عند إسبينوزا غير أنها لا تكفى. إذ إن عيبها قد يلخص فى ملاحظة إسبينوزا التى تذهب إلى أن اليهود احتقروا الفلسفة، وأن الحياة بالنسبة لهم هى تعليم وتدريب طويل على طاعة القانون المحكم الذى يميزهم عن كل الناس الآخرين. ومن جهة أخرى، ربما تكون المسيحية قد أُستُخدمت لبيان أن الطابع اللاسياسى للدين يفسح مجالاً للتأمل الفلسفى. فالفلاسفة والرسل على حد سواء يتناقشون بصورة عقلية ويمكن مقارنة لوجوس Logos المسيحية بلوجوس الفلسفة(*)؛ لكن لا يمكن مقارنة قانون أو ناموس اليهودية باللوجوس فى الفلسفة، وبالتالي فإن فضيلة الطاعة تعانى من عيب ذاتى يجب أن يُعالج عن طريق إمكان الفلسفة. وعلى الرغم من تركيب إسبينوزا لعناصر اليهودية والمسيحية، فإنه استطاع أن يبين أن كلا منهما على حدة، عندما تُفسران وتؤولان بصورة صحيحة ترادفان تعريفه للدين الكلى الصحيح.

لقد لاحظنا بصورة مبدئية أن الاختلاف بين كتاب «الرسالة السياسية» وكتاب

(*) اللوجوس Logos فى الفلسفة هو «العقل»، أما اللوجوس فى المسيحية فهو الكلمة أو السيد المسيح «المراجع».

«رسالة في اللاهوت والسياسة» يكمن في السكوت النسبي عن الدين في الكتاب الأول. ويتضح الآن أن ثمة اختلافًا ثانياً أساسياً بين الرسالتين. إذ يهتم كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» بالحالة السياسية للفلسفة، بينما لا يهتم كتاب «الرسالة السياسية» بذلك. ولا يمكن أن ينفصل هذا الاهتمام عند إسبينوزا عن اهتمامه بالدين، وفي مآل الأمر بالخرافة. ومن ثم فإن المعالجة الكافية تماماً للعلم السياسى هى المعالجة التى تعالج الطريقة التى يجب بها صيانة الفلسفة من صنوف الفساد الخرافية للدين. إن الدفاع عن الديمقراطية هو أساساً دفاع عن تلك الشروط التى تجعل تطور الفلسفة ممكناً. وتعتبر تفصيلات تصور إسبينوزا للديمقراطية التى ربما توصف بصورة أساسية بتوازن الحرية والقمع الذى أشرنا إليه سابقاً عن فهمه لاستحالة فصل الحرية عن الخطر.

إن فلسفة إسبينوزا السياسية ذات أهمية خاصة اليوم؛ لأنها تربط قبول العلم الحديث بالتصور التقليدى لوظيفة الفلسفة المعيارية. لقد اعتقد إسبينوزا، مثل ماكيافللى وهوبز أنه فهم طبيعة الإنسان بصورة صحيحة، وأن تحليله للموقف السياسى هو بالتالى تعليم سياسى صحيح. ولم ير إسبينوزا مثل ديكارت وهوبز تناقضاً بين الرياضيات والحالة الرياضية للاستدلال من جهة، وإمكان بناء فلسفة تفصيلية من جهة أخرى؛ فلسفة تعبر عن الحقيقة الخاصة بمبادئ كل جانب من جوانب تجربة الإنسان. وبمعنى سياسى أكثر مباشرة تذكرنا صياغة إسبينوزا للديمقراطية، بصرف النظر عن أهميتها التاريخية بطريقة واضحة وتفصيلية بالصعوبات التى يجب أن يواجهها كل أولئك الذين يحبون الحرية، ولا سيما عدم إمكان حفظ الحرية عندما يغيب حب التأمل.

هوامش

1. Benedict Spinoza, Improvement of the Understanding, in Works, ed. van Vloten and Land (3rd ed; 4 vols bound as 2; The Hague: Nijhoff, 1914). I,7. Quotations in this chapter have been translated by the author.
2. Ethics I. iii. 6-9.
3. Political Treatise, II. iii. 18.
4. Ethics I, iii. Preface.
5. Political Treatise, II. viii. 46.
6. Ibid., p. 31.
7. Ibid., ii. 4-6.
8. Ibid., iv. 6.
9. Ibid., v. 2.
10. Ibid., x. 7.
11. Theologico- Political Treatise, II, v, p.92.
12. Ibid., xx, p. 306.
13. Ibid., xv, p. 249.
14. Ibid., xvi, p. 258.
15. Ibid., p. 261.
16. Ibid., p. 262.
17. Ibid., p. 268.
18. Ibid.
19. Ibid., xix, p. 295.

قراءات

- A. Spinoza, Benedict. Theologico- Political Treatise, in The Chief Works of Benedict Spinoza. Trans. with an introduction by

R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951. Preface, chaps iv, vi-vii, xii-xx.

Spinoza, Benedict. Political Treatise, in *ibid.* Chaps i-v, viii.

B. Spinoza, Benedict. Theologico-Political Treatise, in *ibid.* Chaps i-iii, v, viii-xi.

Spinoza, Benedict. Political Treatise, in *ibid.* Chaps vi-vii, ix-xi.

Spinoza, Benedict. Ethics, in *ibid.* Bk. I, appendix; bk III, preface; bk IV, propositions 7, 37 (scholium 2).

Spinoza, Benedict. Epistle 50, in *ibid.* (to Jarig Jellis; numeration according to van Vloten's ed).

المحرران فى سطور:

محررا الكتاب هما ليوشتراوس، وكروبسى..

ليوشتراوس: مفكر سياسى ومؤرخ ألمانى الأصل، قام بتدريس الفلسفة، والرياضيات، والعلم الطبيعى فى ألمانيا. عمل أستاذاً للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو، ثم فى كلية كليرمونت، ثم فى كلية القديس يوحنا.

من أهم مؤلفاته: الحق الطبيعى والتاريخ.

أما كروبسى فكان أستاذاً للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو. وشارك ليوشتراوس فى الإشراف على تحرير هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة السياسية».

المترجم فى سطور:

د. محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام ١٩٥٣ ، حصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٧٦ ، ثم الماجستير عام ١٩٨٢ ، ثم الدكتوراة عام ١٩٨٥ ، يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة طنطا والكويت.

من أهم مؤلفاته:

مفهوم الغائية عند كانط - دراسات فى فلسفة كانط السياسية - الأخلاق عند هيوم - الدولة عند نوزك - الحضارة والدين عند هوكنج - البرجماتيقا عند هابرماس.

مترجم كتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» ، «تاريخ الفلسفة» (المجلد الخامس) تأليف كوبلستون..

المراجع فى سطور:

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية ج. م. ع.

عمل أستاذاً بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة المنصورة، يشرف على أكثر من سلسلة فى المجلس الأعلى للثقافة بمصر. له أكثر من مائة كتاب بين تأليف وترجمة ومراجعة.